جون سنہ ۶۱ء

نقوش

سالانہ چندہ

دس روپے

قیمت فی کاپی

پچھتر پیسے

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

چالیسواں سال | فہرست مضامین جون سنہ ۶۱ء | شمارہ ۶

ملاحظات ۳

رامائن پر ایک تحقیقی نظر ..... نواب سید حکیم احمد ۶

دلی اسکول کے چار بڑے شاعر ..... نیاز فتحپوری ۱۲

خواجہ آتش کے متعلق کچھ جدید تحقیق و تفتیش - سراج الحق مچھلی شہری ۱۸

شمالی امریکہ کے اخبارات و رسایل ..... نیاز فتحپوری ۳۱

باب لاستفسار :- ۱- جہاد اور جزیہ - ۲- لفظ منوق کی اصلیت
۳- ارامی - عبرانی - سریانی - کلدانی وغیرہ ۳۲

باب الانتقاد (حضرت مسیح کشمیر میں) .....

محلہ کی رونق (ایک مطالعہ) ..... نیاز فتحپوری .....

چند لمحے شعراء عرب و عجم کے ساتھ " " .....

منظومات :- شہاب سرمدی، قہر اکبر آبادی
شفقت کاظمی .....
مظہر آمام .....

مطبوعات موصولہ .....

ملاحظات

مسلم کنونشن تقسیم ہند کے بعد جب مسلم لیگ کے مطالبہ و تقاضہ پر پاکستان کی ایک جداگانہ مسلم حکومت قایم ہوگئی تو بھارت میں لفظ مسلم کا ایک خاص مفہوم قرار دیدیا گیا اور اس کا استعمال بھی مشتبہ نظروں سے دیکھا جانے لگا کیونکہ اس لفظ نے اب ایک خاص سیاسی مفہوم اختیار کرلیا تھا اور وہ مفہوم بھارت کے نظریۂ حکومت کے خلاف تھا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم لیگ کو تو خیر یہاں ختم ہونا ہی تھا، کسی اور تنظیم یا اجتماع کو بھی اس لفظ سے منسوب کرنا قابل احتراز سمجھا گیا، کیونکہ تقسیم ہند کے بعد کا زمانہ بھارت کے مسلمانوں کے لئے بڑے احتیاط کا زمانہ تھا اور یہ مناسب نہ تھا کہ محض ایک لفظ کے استعمال سے ملک میں بدظنی پیدا کی جائے۔ اس کے بعد جب ذہنیتیں کچھ اعتدال پر آئیں تو اس لفظ کی طرف سے خوف و ہراس کچھ کم ہوچلا، اور بعض اجتماعات اور اجتماعی اداروں کو اس لفظ سے منسوب کیا جانے لگا۔

اس سلسلہ میں سب سے بڑی قابل اعتراض بات یہ خیال کی جاتی تھی کہ مبادا وہ کوئی سیاسی ٹھپہ نہ اختیار کرلے اور اس طرح دوقومی نظریہ کی تحریک پھر سر ابھارے۔ لیکن آخر کار رفتہ رفتہ یہ اندیشہ ہلکا ہوتا چلا گیا یہاں تک کہ مدراس میں مسلم لیگ ہی کے نام سے ایک ادارہ قایم ہوگیا جو ایک لحاظ سے سیاسی حیثیت بھی رکھتا ہے۔

ہر چند یہ بات کبھی میری سمجھ میں نہیں آئی کہ محض لفظ مسلم کا اضافہ کیوں خطرناک قرار دیا جائے اور کیوں یہ سمجھ لیا جائے کہ اس

مفہوم حکومت یا ہندو جماعت کے خلاف کوئی سیاسی یا مذہبی محاذ کا مترادف ہے، کیونکہ بھارت کے مسلمان گو قومی حیثیت سے بے شک اپنا وجود علیحدہ نہیں رکھتے، لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ وہ مذہب و روایات کے لحاظ سے نہ صرف ہندوؤں بلکہ یہاں کے عیسائیوں، یہودیوں، آتش پرستوں وغیرہ سب سے علیحدہ ہیں، ان کو حق پہونچتا ہے کہ وہ اپنے اجتماعی مسایل پر مسلم ہونے کی حیثیت سے غور کریں اور ان تمام حقوق کا مطالبہ حکومت سے کریں، جن کا پورا کرنا دستور کی رو سے حکومت پر فرض ہے۔

ہندوستان میں سب سے زیادہ اہم و ذمہ دار مسلم ادارہ "جمعیتہ العلماء" کا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے "اثبات وجود" کی طرف سے غافل نہیں رہا۔ لیکن یہاں کی اقلیت کے کامل اطمینان و سکون کا سوال اس سے حاصل نہ ہوسکا، کیونکہ اس کا تعلق دراصل ذہنیتوں کی تبدیلی سے ہے اور چونکہ ذہنیتیں مذہب کی پیدا کی ہوئی ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ ان میں تبدیلی کا کوئی امکان نہیں۔

تقسیم ہند کے بعد فرقہ وارانہ فسادات بارہا ہوئے اور ہمیشہ مسلمانوں نے حکومت کو اس طرف متوجہ کیا لیکن ان فسادات کا سدباب نہ ہوسکا۔ چند دن اخباروں میں ان کا ذکر ہوتا رہا اور پھر خاموشی طاری ہوگئی۔ اس مرتبہ چونکہ جبل پور و مراد آباد وغیرہ میں ہنگامہ زیادہ شدت اختیار کرلی تھی، اس لئے زیادہ وسیع پیمانہ پر غور کرنے کا سوال مسلمانوں کے سامنے آیا، اور یہی بنیاد ہے مسلم کنونشن کی۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ کنونشن کا خیال اپنی جگہ بالکل درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر یہ اجتماع محض اجتماج پر ختم ہوجاتا ہے تو یہ کوئی نئی بات نہیں اور اگر کوئی عملی پروگرام فسادات کے سدباب کا اس کے سامنے ہے تو اس کی افادیت بھی قابل فہم ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کی ایک حصۂ ملک میں پائی جاتی تھا، لیکن چونکہ وہ اس لئے اب صرف یہی حکومت کو خاص طور پر متوجہ کسی ایسی تبدیلی کا مطالبہ ممکن العمل بتادے۔ لیکن

"نگار" کا آیندہ پرچہ (جولائی ۱۹۶۱ء کا)
جگر نمبر ہوگا
یعنی صرف ایک طویل مقالہ اڈیٹر نگار کا ۵۰ صفحات کا جس میں جگر کی شاعری کے صحیح موقف پر ہر ہر پہلو سے بحث کیجائے گی۔

کی ۴۔ ۵ کروڑ کی آبادی اگر جاتی تو بے شک اس کی تنظیم کا ہندوستان بھر میں پھیلی ہوئی ایک صورت سامنے رہجاتی ہے کیا جائے اور دستور و آئین کیا جائے جو فرقہ وارانہ فسادات باوصف اس کے کہ حالیہ فسادات

دو حکومت کو بھی کافی متاثر کیا ہے اور وہ ان واقعات سے ایک حد تک شرمسار بھی ہے، وہ جمہوریت کی زنجیروں سے جکڑی ہوئی ہے در کوئی آمرانہ قدم نہیں اٹھا سکتی۔

جس حد تک کانگریس کے نصب العین کا تعلق ہے اس کی خوبی سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، لیکن اس کی موجودہ تنظیم بہت کچھ لاح طلب ہے اور یہ ایک دن کا کام نہیں۔ تاہم خوشی کی بات ہے کہ اکابر کانگریس اپنی اس اندرونی خرابی کے معترف ہیں اور خوش نیتی ال اچھی چیز ہے۔ گو اس کا صحیح نتیجہ اسی وقت نکل سکتا ہے جب حکومت کے عمال کی فرقہ وارانہ ذہنیت ختم ہو اور یہ بڑا دیر طلب ر ہے۔

ہمیں دیکھنا ہے کہ "مسلم کنونشن" ان تمام حقایق کے پیش نظر کیا قدم اٹھاتی ہے اور وہ کس حد تک مفید ثابت ہوگا۔

ایک صاحب نے مجھ سے اسی سلسلہ میں ایک بڑا دلچسپ استفسار کیا کہ "پاکستان میں کیوں فرقہ وارانہ فسادات نہیں ہوتے"۔ میں نے کہا اس کا مطلق علم نہیں کہ وہاں تقسیم ہند کے بعد اس قسم کے ہنگامے ہوئے یا نہیں، لیکن اگر آپ کا کہنا درست ہے تو اس کے دو ہی سبب ہوسکتے ہیں کہ وہاں کے ہندو بڑے ذی شعور ہیں اور وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے جو فساد کا بہانہ بن سکے، یا پھر یہ کہ وہاں کے افسران بڑے پکے مسلمان اور اسلام کی اس تعلیم کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہیں کہ عدل و انصاف اور سلوک و رواداری کے باب میں مسلم و غیر مسلم سب مساوی درجہ رکھتے ہیں اور ان کے درمیان فرق و امتیاز کا خیال یکسر تعلیم اسلام کے منافی ہے۔

ایک مولانا

نے کل ایک مجلس وعظ میں بعض بڑی دلچسپ باتیں کہیں۔ اس وقت صرف دو یاد ہیں:۔ ایک یہ کہ انھوں نے العصر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ "عصر، عربی میں گزشتہ زمانہ کو کہتے ہیں"۔ حالانکہ عصر بڑا وسیع المعنی لفظ ہے اور مختلف معنی سے قطع نظر جس میں نچوڑنا، باز رکھنا، عطیہ دینا وغیرہ کا مفہوم بھی شامل ہے محض اسم کی حیثیت سے بھی یہ متعدد معانی رکھتا ہے، چنانچہ دہر، رات، سہ پہر (الیوم۔ اللیلۃ۔ آخر النہار) کے علاوہ مطلق دہر یا زمانہ کے لئے بھی عصر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے مولانا کا یہ ارشاد کہ العصر کو میں گزشتہ زمانہ کو کہتے ہیں، درست نہیں۔ گو وہ یہ ضرور کہہ سکتے تھے کہ آیت زیر بحث میں لفظ عصر پر الف لام داخل کرکے زمانہ کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

دوسری نہایت پر لطف بات جسے انھوں نے بڑے زبردست منطقی استدلال سے موسوم کیا، حضرت علی کا وہ قول تھا جس میں انھوں نے ایک دہریہ کو یہ کہکر قایل کر دیا تھا کہ "اگر حشر و نشر و عذاب و ثواب غلط ہے تو بھی اس کے ماننے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اگر یہ غلط نکلا تو ہم تم دونوں برابر رہیں گے، لیکن اگر صحیح نکلا تو تمھارا کیا حشر ہوگا"۔ اور ہمارے علماء مناظرہ بڑے فخر کے ساتھ اسے پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس کی کمزوری اس سے ظاہر ہے کہ اگر آج ایک عیسائی، ایک گبر، ایک بت پرست بالکل اسی دلیل سے کام لے اور مولانا سے یہ کہے کہ خدا کو بیٹا ماننے، اہرمن و یزداں کو مالک خیر و شر تسلیم کرنے اور بتوں کو ضامن نجات ماننے میں کیا نقصان ہے کیونکہ اگر یہ باتیں سب غلط ہیں تو آخرت میں ہم آپ دونوں برابر رہیں گے لیکن اگر صحیح ہیں تو پھر آپ کو کہاں پناہ ملے گی"۔

مولانا اگر اس کے جواب میں یہ کہیں کہ ان باتوں کے ہم سرے سے قایل ہی نہیں ہیں، اس لئے ان کو کیونکر صحیح باور کر سکتے ہیں تو ہر شخص بھی کہہ سکتا ہے کہ جب میرے نزدیک حشر و نشر اور عذاب و ثواب کا تصور ہی تصور الٰہیت عظمیٰ کے منافی ہے تو میں کیوں اسے تسلیم کروں۔

ان طفلانہ باتوں کو منطقی استدلال قرار دینا عجیب بات ہے۔

میٹھے، خوش رنگ اور قدرتی طور پر پکے ہوئے سنترے

رُوح افزا کے لئے

قدرتی اجزا کی روح سے تیار کیا ہوا مشروب

قدرت کی طرف سے انسان کو عطا کئے ہوئے نو اجزائے کشید

کردہ ایکسٹریکٹ کا نام روح افزا ہے

ان قدرتی اجزا میں سے ہر ایک جزو جیسے کاسنی، دھنیا، خرفہ، ترنجبین، سنترے کا رس وغیرہ جسم اور دماغ کو تازگی دینے کیلئے مخصوص ہیں

ہمدرد روح افزا

جو خاص طور پر موسم گرما میں آپ کے نظام جسم کو تازگی اور ٹھنڈک بخشتا ہے۔

ہمدرد - کانپور

سمائی کے میٹرک پیمانے

مرکزی نظم و نسق کے علاقہ دہلی میں یکم اپریل ۱۹۶۱ء سے سمائی کے میٹرک پیمانوں کا استعمال لازمی قرار دے دیا گیا ہے۔
دیش کے دوسرے منتخب علاقوں میں بھی سمائی کے میٹرک پیمانے رائج کر دیئے گئے ہیں۔ ان علاقوں میں، نئے پیمانوں کے ساتھ ساتھ ایک برس تک پرانے پیمانے بھی استعمال کئے جا سکیں گے

میٹرک نظام

آسانی و یکسانی کے لئے

جاری کردہ، بھارت سرکار

سمائی ناپنے کی اکائی
لٹر
لٹر = ۱/۱ سیر (کچھ زیادہ)

RD. 61/199

رامائن پر ایک تحقیقی نظر

(نواب سید حکیم احمد)

کتاب 'رامائن' بھی ہندوستان کی مقبول ترین کتابوں میں ہے۔ مکمل کتاب سات جلدوں اور چوبیس ہزار اشلوکوں پر مشتمل ہے مگر اُس کے تین نسخے ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور جن کے نام باعتبار اس کے کہ وہ کس علاقہ میں مرتب ہوئے محققین نے علٰحدہ علٰحدہ مقرر کئے ہیں۔ ایک مغربی ہند کا نسخہ کہلاتا ہے۔ دوسرا بنگالی نسخہ ہے اور تیسرے کو بمبئی والا نسخہ کہتے ہیں، اختلاف کی ایک صورت یہ ملے کہ ہر نسخہ کے تقریباً ایک تہائی شلوک دوسرے نسخوں میں نہیں پائے جاتے اور دوسری صورت اختلاف زبان سے متعلق ہے یعنی بمبئی والے نسخہ کی زبان دوسرے نسخوں کی زبان کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہے۔

اختلافات کی وجہ یہ خیال کی جاتی ہے کہ تحریر میں لائے جانے سے پیشتر رامائن کی نظمیں گیتوں کے طرز پر اکتارہ وغیرہ مختلف سازوں پر گائی جاتی تھیں یا بغیر ساز کے بھی بھاٹ ترنم کے ساتھ سنایا کرتے تھے۔ یہ نظمیں 'اجودھیا' کے 'اِکشواکو' خاندان کے بہادروں کے کارناموں سے متعلق تھیں اور عام طور پر ذوق و شوق سے سنی جاتی تھیں۔ اس زبانی نغمہ سرائی کا یہ نتیجہ ہوا کہ جس طرح اور جتنا کسی علاقہ میں بھاٹوں نے گایا اُسی طرح اُس علاقہ میں بعد کے زمانہ میں تحریری نسخہ مرتب ہوا۔

'مہابھارت' کی طرح 'رامائن' کی اصل داستان میں بھی اضافے ہوتے رہے ہیں۔ بمصداق "بڑھا بھی دیتے ہیں کچھ زیب داستاں کیلئے" یہ اضافے کئی نوعیت کے ہیں۔ ایک قسم کے اضافے وہ ہیں جو بھاٹوں نے مقامی حالات اور اپنے ذوق و شوق کے لحاظ سے اصل داستان کے بیچ بیچ میں سمو دئے ہیں۔ کچھ اضافے جزواً جزواً ایسے ہیں جو بدلے ہوئے حالاتِ زمانہ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تیسری قسم کے اضافے مبسوط منظومات کی شکل میں ہیں اور مذہبی رنگ رکھتے ہیں۔ یہ اضافے دوسری صدی قبل مسیح یا اُس کے بعد تک ہوتے رہے ہیں۔ جن تین نسخوں کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہ اِن سب اضافوں کے بعد مرتب ہوئے ہیں۔

جس طرح مہابھارت کے اضافوں نے مہابھارت کی رزمیہ داستان کو دھرم کے صحیفہ میں تبدیل کر دیا، اُسی طرح مذہبی رنگ کے اضافوں نے رامائن کو بھی مقدس و متبرک کتاب کی شکل دے دی۔

مصنف اور زمانۂ تصنیف

عام طور پر 'رامائن' کی تصنیف ایک بزرگ برہمن 'والمیک' نامی سے منسوب کی جاتی ہے محققین کے نزدیک اصل داستان تو 'والمیک' کی تصنیف مانی جا سکتی ہے لیکن اضافے زمانۂ مابعد کے ہیں اور دوسرے لوگوں کی تصنیف ہیں۔

خود رامائن کا بیان ہے کہ 'والمیک' رام چندر جی کے ہم عصر تھے اور 'اجودھیا' میں دریا کے کنارے رہتے تھے جہاں اُن کا شانہ واقع تھا۔ یہ بیان کہ رام چندر جی کے توام لڑکے 'کُش' اور 'لَو' والمیک کے گھر میں پیدا ہوئے اور وہیں اُنھوں نے پرورش پائی، اس امر کا ثبوت ہے کہ والمیک کے تعلقات اجودھیا کے شاہی خاندان سے بہت گہرے تھے۔

رامائن کے بیان کے مطابق 'والمیک' نے رامچندر جی کی داستان اُن دونوں لڑکوں کو سنائی تھی اور اُنھیں کے ذریعہ سے وہ ملک بھر میں پھیل گئی۔

محققین کو اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اصل قصہ 'والمیک' کی تصنیف ہے مگر وہ اس امر کے قایل نہیں کہ 'والمیک' اپنے ہیرو کے ہم عصر تھے۔ وہ یہ بھی بیان کرتے کہ باعتبار لغت 'کُش لَو' کے معنے قصہ خواں بھاٹوں کے ہیں۔

اسباب تصنیف سے متعلق محققین یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اجودھیا میں ایک قدیم شاہی خاندان راج کرتا تھا۔ یہ خاندان 'اِکشواکو' کا خاندان کہلاتا تھا۔ پُرانوں کے بیان کے مطابق اکشواکو، سورج بنسی سلسلہ کا بانی تھا۔ اُس کا نام رِگ وید میں بھی بطور ایک مقتدر بادشاہ کے آیا ہے۔ اُسی کے ساتھ 'رام' اور چند دیگر مقتدر بادشاہوں کے نام بھی لئے گئے ہیں لیکن اُن کا کوئی باہمی تعلق ظاہر نہیں کیا گیا ہے البتہ پُرانوں میں 'رام' 'کو اکشواکو' کے خاندان کا ہونا بیان کیا گیا ہے۔ بہرکیف جو صورت بھی ہو والمیک کے زمانہ میں اس شاہی خاندان کے افراد کی مدح وثنا میں بہت سے گیت اور نظمیں رائج تھیں اور قصہ خواں بھاٹ انھیں ترنم کے ساتھ گایا کرتے تھے۔ بہادروں کے کارناموں کی یہ قصہ خوانی بہت مقبول تھی۔ والمیک کا شاہی خاندان سے بہت گہرا تعلق تھا چنانچہ انھوں نے بھی رام سے متعلق اپنی داستان مرتب کی۔

والمیک کے زمانہ کی یا اصل داستان کے زمانۂ تصنیف کی کوئی تعیین نہیں کی جا سکتی ہے۔ ایک طرف تو مسٹر مزمدار جیسے صاحب کا یہ بیان ہے کہ والمیک، رامچندر جی کے ہم عصر تھے اور انھوں نے ۱۸۶۹ ق۔م میں اپنے چشم دید واقعات بیان کئے ہیں۔ دوسری طرف ویبر جیسے محققین ہیں جو اس بنا پر کہ رامائن میں مہاتما بدھ اور یونانیوں کا ذکر ہے، یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ یہ داستان دوسری صدی قبل مسیح کے بعد تصنیف ہوئی ہے۔ محققین حال کی رائیں مختلف ہیں اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر ایشری پرشاد کی رائے ہے کہ رامائن کی مثنوی ساتویں یا غالباً چھٹی صدی قبل مسیح میں شروع ہوئی اور اُس کی تصنیف تیسری یا دوسری صدی قبل مسیح تک جاری رہی۔ تقریباً یہی رائے پروفیسر میکڈونل کی ہے۔ صاحب موصوف ظاہر کرتے ہیں کہ اصل رامائن کتاب مہابھارت اور بدھ مذہب کی تصانیف سے پیشتر کی یعنی پانچویں صدی قبل مسیح سے پیشتر کی تصنیف ہے۔ اُن کے پیش کردہ چند دلایل کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

رامائن میں مہابھارت کے قصوں یا کرداروں کا کوئی حوالہ یا ذکر نہیں ہے۔ اس کے برعکس مہابھارت میں رامائن کے قصوں اور ناموں کا حوالہ اور ذکر ہے۔ یہی نہیں بلکہ رامائن کے شلوک بھی اصل یا کسی قدر بدلی ہوئی شکل میں مہابھارت میں پائے جاتے ہیں کسی قدر فرق کے ساتھ یہی کیفیت بدھ مذہب کی لٹریچر کی ہے۔

رامائن میں شہر "پٹالی پترا" (پٹنہ) کا نام نہیں لیا گیا ہے حالانکہ اُس کے گرد و نواح کے دیگر شہروں 'کان کبجیہ' وغیرہ کا ذکر غالباً اس غرض سے کیا گیا ہے کہ رامائن کی شہرت اتنے دور دراز علاقوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ شہر مذکور کو راجہ 'کال آشوک' نے آباد کیا تھا جس نے ۳۸۰ ق۔م میں بدھ مذہب کے اراکین کی ایک بڑی مجلس شہر 'ویشالی' میں منعقد کی تھی اور یہی شہر میگستھنز کے زمانہ (۳۰۰ ق۔م) ہندوستان کا پایۂ تخت تھا۔ اگر رامائن کے زمانہ میں یہ شہر موجود ہوتا تو اُس کا نام بھی رامائن میں ضرور آتا بلکہ رامائن میں دو شہروں (متھیلا اور وشالہ) کا ذکر اس طور پر آیا ہے کہ وہ دو مختلف راج تھے۔ یہی دونوں شہر بعد کے زمانہ میں متحد ہو کر 'ویشالی' بن گئے۔

اسی طرح اصل ابتدائی حصۂ رامائن میں اجودھیا کا پایۂ تخت سلطنت ہونا بیان کیا گیا ہے۔ لیکن بدھ، جینی اور یونانی کتابوں میں بیان ہے کہ شہر 'سکیت' پایۂ تخت تھا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ رامائن کے اضافی حصوں میں بیان کیا گیا ہے کہ رامچندر جی کے لڑکے 'لاوا' نے شہر "شراوستی" کو اپنا دارالسلطنت قرار دیا تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب اصل قصہ تصنیف ہوا تو اُس وقت نہ 'سکیت' کا وجود تھا اور نہ 'شراوستی' کا۔

والمیک کے زمانہ کے پولیٹکل حالات سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اُس کی تصنیف مہاتما بدھ کے زمانہ اور مہابھارت

کے زمانہ سے پیشتر ہوئی ہے۔ رامائن کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں ملک ہندوستان میں مقامی حکومتیں قائم تھیں اور جگہ جگہ راجہ راج کرتے تھے لیکن بدھ مذہب کی کتابوں اور مہا بھارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کی تصنیف کے زمانہ میں بڑی بڑی سامراجی حکومتیں قایم تھیں اور شہنشاہی دور جاری تھا، اور یہ سب بعد کی باتیں ہیں۔

رامائن کی شاعری

'والمیک' کی شاعری کی ایک خاص طرز ہے جس کو 'کاوی' کہتے ہیں یعنی مصنوع شاعری انگریزی میں 'کاوی' کا ترجمہ (Artificial poetry) کیا گیا ہے۔ رامائن کے شلوکوں کی طرز بھی مخصوص ہے۔ اُس کی ایجاد کا قصہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ایک موقع پر جب 'والمیک' کو یہ فکر دامن گیر تھی کہ رامچندر جی کی داستان کس طرح مرتب کریں ایک پرند کا جوڑا دریا کے کنارے درخت پر آبیٹھا۔ اُسی وقت کسی شکاری کی نشانہ بازی سے نر پرندہ زخمی ہوکر گر پڑا اور مر گیا۔ اس حادثہ سے 'والمیک' کو بڑا دکھ ہوا اور بے ساختہ اُس کی زبان سے چند ایسے کلمے صادر ہوئے جن سے رنج و غم اور انتقام کے جذبات کا اظہار ہوتا تھا۔ اسی پر درد کیف کے عالم میں خداوند اکبر 'برھم' نے والمیک پر ظاہر ہوکر ہدایت کی کہ جو کلمات اُس کی زبان سے جاری ہوئے ہیں وہ بہترین شلوک کی شکل رکھتے ہیں اُسی طرز پر مثنوی مرتب کی جائے۔ فارسی زبان میں رباعی کی ایجاد کا قصہ بھی کچھ اسی طرح کا بیان کیا جاتا ہے کہ کسی بادشاہ کی زبان سے چوگان بازی کے موقع پر "غلطاں غلطاں ہمیرود تا بن گو" کا جملہ بے ساختہ نکل گیا تھا۔

غرضکہ 'والمیک' کو کاوی قسم کی شاعری کا موجد مانا جاتا ہے۔ اُس کی مثنوی 'آدی کاوی' یعنی اولین مثنوی کہلاتی ہے جس میں شاعرانہ صنعتوں یعنی تشبیہات و استعارات سے بہت کام لیا گیا ہے اور خود والمیک کو 'آدی کوی' شاعر اول کہا جاتا ہے۔ شاید اس لقب میں یہ نکتہ بھی پوشیدہ ہے کہ صنعت گری کے علاوہ اُس کی تصنیف کردہ رامائن غیر مذہبی رنگ کی داستان رزم و بزم ہے گو اُس کی تخئیل میں برگویدی دیومالا کی افسانوی رنگ آمیزی بھی شامل ہے۔

کتاب رامائن

اپنی موجودہ شکل میں یہ مثنوی سات جلدوں پر مشتمل ہے جن میں سے دو جلدیں نمبر ۱ و نمبر ۷، اضافے شدہ کی جاتی ہیں۔ باقی پانچ جلدوں کی تصنیف والمیک سے منسوب کی جاتی ہے لیکن یہ بھی درمیان کے جزوی جزوی اضافوں سے پاک و صاف خیال نہیں کی جاتیں جیسا کہ اس مضمون کی ابتدا میں بیان کیا گیا ہے۔

والمیک نے جو داستان تصنیف کی ہے محققین اُس کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے حصہ میں والمیک نے اجودھیا کی حالت و کیفیت بیان کی ہے اور پھر برگویدی زمانہ کے ایک مقتدر بادشاہ 'رام' کو اپنی داستان کا ہیرو بنا کر اُس کا قصہ یوں شروع کیا ہے کہ اجودھیا کے راجہ دشرتھ کی تین بیویاں 'کوشلیا'، 'کیکئی' اور 'سمترا' نام کی تھیں اور ہر ایک کے بطن سے ایک ایک لڑکا تھا۔ رام، کوشلیا کے لڑکے تھے۔ بھرت، کیکئی کے اور لکشمن، سمترا کے۔ اپنے بڑھاپے کے پیش دشرتھ نے ایک دن اپنے مشیروں پر ظاہر کیا کہ وہ رام کو اپنا ولیعہد مقرر کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ رام سب میں بڑے لڑکے تھے اور خواص و عوام میں ہر دلعزیز تھے، راجہ کے اس ارادہ سے لوگ بہت خوش ہوئے لیکن جب یہ خبر 'کیکئی' کو معلوم ہوئی تو اُسے یہ تجویز پسند نہ آئی کیونکہ وہ چاہتی تھی کہ خود اُس کا لڑکا بھرت جانشین مقرر کیا جائے۔ چنانچہ بروقت تخلیہ اُس نے راجہ کو یاد دلایا کہ راجہ نے اُس کی دو مرادیں پوری کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ راجہ نے کہا کہ میں اپنے وعدہ پر قایم ہوں۔ مرادیں جس طرح چاہے پوری کی جائیں گی۔ کیکئی نے عرض کیا کہ وہ یہ چاہتی ہے کہ اُس کے لڑکے بھرت کو ولیعہدی کا منصب عطا کیا جائے اور چودہ برس کے لئے رام کو جلاوطن کیا جائے۔ راجہ دشرتھ کو یہ بات سُن کر بہت صدمہ ہوا اور اُسے رات بھر نیند نہ آئی۔ جب صبح ہوئی تو اُس نے رام کو طلب کرکے اپنے وعدہ اور 'کیکئی' کی خواہش کا اظہار کیا۔ رام نے ایفاء عہد کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اپنے ترکِ منصب اور جلاوطنی کو بخوشی منظور کرلیا اور والدِ بزرگوار کے حکم کی تعمیل کو اپنا

ہاتا - رام کے اس فیصلہ سے کھل بلی مچ گئی، لیکن رام کے پختہ ارادہ کے آگے کسی کی کچھ نہ چلی - رام جنگل کو راہی ہوئے۔ اُنکی دی سیتا اور اُن کا چھوٹا بھائی لکشمن اپنی محبت و وفاداری کی بنا پر رام کے ساتھ ہولئے اور بھرت بھی اپنی ننھیال جا بسا۔ ہ دشرتھ بھی ایسے غمزدہ ہوئے کہ اُنھوں نے کیکئی کو چھوڑ دیا اور کوشلیہ کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن شدت رنج والم سے کچھ ت کے بعد اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے۔ اُن کی وفات پر بھرت اپنی ننھیال سے واپس آئے اور سیدھے رام پاس پہونچے جو ڈنڈاک، نامی جنگل میں اپنی بیوی اور اپنے بھائی لکشمن کے ساتھ قیام پذیر تھے۔ بڑے بھائی سے مل کر ت نے بہت منت سماجت کی کہ وہ گھر واپس چلیں اور راج پاٹ سنبھالیں، لیکن رام نے یہ عذر کرکے کہ وہ اپنے والد بزرگوار گم کی خلاف ورزی نہیں کرسکتے اور اپنے عہد جلا وطنی کو توڑ نہیں سکتے، بھرت کی درخواست کو منظور نہیں کیا اور اُس کی دانہ محبت سے خوش ہوکر اپنے پیر کے سنہری کام کے جوتے ترکِ وراثت کی علامت کے طور پر اُس کے حوالہ کردئے۔ بھرت ر ہوکر واپس آئے لیکن خود تخت نشین ہونے کے بجائے اُنھوں نے رام کی پاپوش زریں تختِ سلطنت پر زیر سایۂ چتر ہی رکھ دیں اور رام کے نائب کی طرح کام کرنے لگے۔ یہ ہے والمیک کی داستان کا پہلا حصہ۔ اگر بالفرض بھرت کی درخواست رام لوٹ آتے تو قصہ یہیں ختم ہوجاتا اور واقعاتی لحاظ سے یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ وہ کسی قدیم تاریخی واقعہ کی یادگار ہے۔ مگر کے بعد دوسرا حصہ شروع ہوجاتا ہے جو دیو مالائی تخئیل سے معمور ہے۔

پہلے حصہ کی خصوصیت اظہر من الشمس ہے۔ وہ یہ کہ اجودھیا کی راجدھانی اور رام کا قصہ انسانی گرداروں کا ایک ہ اور سطحی تذکرہ ہے جس میں عورت کی وفاداری۔ بھائیوں کی محبت اور والدین کی اطاعت کے خوبصورت نمونے پیش کے علاوہ مصنف نے اُس زمانہ کی کثرت ازدواج کے نتائج میں حرم کی سازشوں کی کیفیت کو بھی ظاہر کیا ہے۔

دوسرے حصہ کی داستان مختلف ہے۔ جب رام نے بھرت کے ساتھ واپس جانا منظور نہیں کیا اور جنگل میں رہنا ہی کیا تو اس کے بعد اُنھوں نے ایک نئی مہم کا آغاز کیا۔ دشتِ ڈنڈاک عفریتی بلاؤں سے بھرا ہوا تھا اور یہ بلائیں اُن ساہستیوں کو بہت ستایا کرتی تھیں جو ترکِ دُنیا کرکے اُس جنگل میں گوشہ نشینی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ اگستی نام کے بزرگ مقدس کے مشورہ سے رام چندرجی نے اندر دیوتا کے ہتھیار حاصل کئے اور عفریتوں سے جنگ کرکے راہبوں کو دلانے کا کام شروع کیا۔ جب راون کو جو ان عفریتوں کا بادشاہ تھا اور لنکا میں رہتا تھا اس ہل چل کی اور اپنے ہواخواہ وں کی تباہی کی خبر ملی تو وہ بھی غصہ وغم کے عالم میں اُس جنگل کی طرف چل پڑا۔ وہاں پہونچ کر وہ سیتاجی کے حسن پر ہوگیا اور کسی نہ کسی طرح اُن کو حاصل کرنے کی تدبیر کرنے لگا۔ اُس نے اپنے ایک ساتھی کو خوبصورت ہرن کی شکل میں تبدیل سیتاجی کے سامنے چھوڑ دیا۔ اُس غزال رعنا کو دیکھ کر سیتاجی کے دل میں اُس کے پکڑنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ ہرن بھاگا ں کے پکڑنے کے لئے رام اور لچھمن اُس کے پیچھے دوڑے اور نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ اُن کے غائب ہوتے ہی راون براگی کی شکل میں نمودار ہوا اور سیتاجی کے نگہبان گدھ کو مار کر سیتاجی کو زبردستی اُڑا لے گیا۔ جب رام اور لکشمن ہرن ب سے ناکام واپس آئے تو اُنھیں نگہبان کے مرنے اور سیتاجی کے غائب ہوجانے کا حال معلوم ہوا۔ بہت رنج و ساتھ اُنھوں نے نگہبان کی نعش جلانے کی رسم ادا کی اور سیتاجی کی تلاش میں مصروف ہوگئے۔ نعش کے جلاتے وقت ایک آواز پیدا ہوئی تھی جس نے رام کو ہدایت کی تھی کہ وہ کس طرح دشمنوں پر فتحیاب ہوسکتے اور سیتاجی کو واپس کرسکتے ہیں۔ اس ہدایت کی تعمیل میں رام چندرجی نے بندروں کے سردار ہنومت اور سگریو سے رابطۂ دوستی قایم و یا۔ سگریو کی امداد سے اُنھوں نے عفریتوں کے سردار 'بلی' کو قتل کیا اور ہنومت نے لنکا پہونچ کر سیتاجی کا سراغ لگایا، کو تسلی و تشفی دے کر رام کے پاس واپس آیا۔ اس کے بعد دیوتاؤں کی امداد سے بندروں نے ہندوستان اور لنکا کے

درمیان پُل بنایا اور رامچندر جی نے اپنی فوج کے ساتھ لنکا پر چڑھائی کر دی۔ راون کے قتل کے بعد سیتا جی دستیاب ہوئیں اور رامچندر جی اپنے وطن واپس آئے جہاں اُنھوں نے عدل و انصاف کے ساتھ مدتوں راج کیا اور عیش و آرام کی زندگی گزاری۔ یہ ضرور ہوا کہ حرم میں داخل و شامل ہونے سے پیشتر اپنی عفت و عصمت کے ثبوت میں سیتا جی کو جلتی ہوئی آگ کی آزمائش سے گزرنا پڑا۔

یہ تھا والمیک کی مصنفہ داستان کا دوسرا حصہ۔ اگرچہ اُس میں مافوق الفطرت حالات و واقعات بیان کئے ہیں اور دیو مالائی تخیل سے کام لیا گیا ہے تاہم رام و لکشمن و سیتا جی کو انسانی روپ میں پیش کیا گیا ہے اور رامچندر جی اپنے فرقے یا قوم کے ایک مقتدر بادشاہ کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔

بعض مصنفین لنکا پر رامچندر جی کے حملہ کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس پیرایہ میں اقوام آریہ کے حملۂ دکن و لنکا اور اُن کے آباد ہونے کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن محققینِ حال اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ خود والمیک کے بیانات اس کی تائید نہیں ہوتی بلکہ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دکن کے حالات سے واقف نہیں تھا اور رامچندر جی کا حملہ محض تخیلی صنعت گری تھی۔

چند مبصرین نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ راون کا سیتا جی کے بھگا لے جانے کا قصہ اُس یونانی قصہ سے ماخوذ جس میں شہر ٹرائے کے شہزادے پیرس کی جانب سے یونان کے بادشاہ کی ملکہ ہیلن کا اغوا کیا گیا تھا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ رامائن کی تصنیف ہندوستان میں یونانیوں کے ورود کے بعد عالمِ وجود میں آئی ہے۔ یہ خیال بھی قابلِ قبول نہیں کیونکہ باعتبار دیگر حالات والمیک کی مثنوی پانچویں صدی سے پہلے کی ہے اور اُس میں یونانیوں اور مہاتما بدھ کا ذکر بعد کا اضافہ ہے۔

پروفیسر میکڈونل کی رائے کے مطابق والمیک کی داستان رگویدی دیو مالا کی تخیل پر مبنی ہے۔ پروفیسر موصوف کا کہنا ہے کہ والمیک کا ہیرو رگویدی زمانہ کا ایک مقتدر بادشاہ ہے اور رگویدی دیو مالا کے "اندر" دیوتا کی نمایندگی کرتا ہے۔ بیانات کے مطابق سیتا کھیتوں کی کیاریوں کی دیوی تھی اور اُس کی پرستش کی جاتی تھی۔ بعض گرہ سوتروں میں اس کی یوں کی گئی ہے کہ یہ دیوی بہت حسین و جمیل تھی۔ کھیتوں ہی سے پیدا ہوئی تھی اور اندر دیوتا یا بارش کے دیوتا کی بیوی تھی۔ رامائن میں بھی سیتا جی کی پیدائش اس طرح بیان کی گئی ہے کہ جب راجہ جنک زمین جوت رہے تھے تو اُس وقت وہ کھیت سے نمودار ہوئی تھیں اور وفات کے وقت بھی وہ دھرتی دیوی کی آغوش میں غائب ہوگئی تھیں۔ اندر دیوتا گایوں (بارش) کے لئے ہمیشہ فضائی عفریتوں سے لڑتے رہتے تھے۔ اِن عفریتوں کا سردار "وِرِتر" تھا جس طرح ڈنڈاک کے عفریتوں کا سردار تھا۔ اندر دیوتا نے اپنے ہتھیاروں سے کام لے کر 'ماروت' دیوتاؤں (طوفانی ہواؤں) کی امداد سے وِرِتر کو ہلاک کیا اور بارش اغوا شدہ گایوں کو چھڑایا۔ اسی طرح رام نے اندر دیوتا کے ہتھیاروں سے مسلح ہوکر ہنومت کی امداد سے راون کو ہلاک کیا اور سیتا چھڑایا۔ مزید مشابہتیں یہ پائی جاتی ہیں کہ راون کے لڑکے کا نام 'اندرجیت' (فاتح اندر) اور لقب 'اِندرشترو' (دشمن اندر) تھا اور لقب اُس رگویدی عفریت 'وِرِتر' کا تھا جس سے اندر کی جنگ ہوئی تھی 'ہنوقت' بھی جو رام کی امداد اور سیتا جی کی تلاش ہوا میں اُڑ کر لنکا پہونچا تھا ہوا کے دیوتا کا لڑکا تھا جیسے ماروت تھے۔ رگوید میں 'سرآما' نام کا ایک کتا تھا جو اندر دیوتا کی ایجنٹ کا کام کرتا تھا اور فضائی گایوں کا سراغ لگاتا تھا۔ رامائن سرآما نام کی ایک عفریتہ تھی اور جب سیتا جی لنکا میں قید تھیں تو اُن کی خدمت اور دلجوئی کیا کرتی تھی۔ خلاصہ یہ کہ اندر دیوتا کی جنگ کو رام اور راون کی جنگ کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔

اصل کتاب کا خلاصہ پیش کرنے کے بعد اضافجات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ اضافے یعنی جلد ہائے نمبر ۱ و

ہیں ۔ اُنھوں نے رزم نامہ کو خداوند وشنو کی شان و عظمت کا صحیفۂ مقدس بنا دیا اور ایک مقامی شاہی ہیرو کو خداوندی کا جامہ
ا کر سارے ملک کے محبوب ہیرو کا مرتبہ عطا کر دیا ۔ اضافجات مذکور سے اصل داستان میں یہ رنگ آمیزی کی گئی کہ راون ایک ایسا
دست عفریت تھا جس نے ابتدا میں دیوتاؤں کو راضی کر کے اُن سے اپنی یہ مراد حاصل کی تھی کہ کوئی دیوتا یا عفریت اُس کو آزار
پہونچا سکے گا اور کوئی مافوق الفطرت بلا اُس کو ہلاک نہ کر سکے گی ۔ اس کے بعد اُس نے وہ فتنہ و فساد برپا کیا کہ دیوتا بھی تنگ آ گئے
ھوں نے اُسے تباہ کرنا چاہا لیکن وہ کچھ نہ سکے کیونکہ راون نے پہلے ہی اُن کے حملوں سے اپنے آپ کو محفوظ کر لیا تھا ۔ بالآخر
اؤں کو یہ دھیان آیا کہ راون نے انسان سے محفوظ رہنے کی مراد حاصل نہیں کی تھی اس لئے "برہم" اور سب دیوتا خداوند وشنو
خدمت میں حاضر ہو کر التجا ہوئے کہ وہ انسانی روپ میں دُنیا میں جنم لے کر راون کو ہلاک کریں اور خلقت کو اُس کے ظلم سے
ت دلائیں ۔ خداوند وشنو دیوتاؤں کی یہ درخواست منظور کر کے رام چندر جی کی شکل میں پیدا ہوئے اور دُنیا کو فتنہ و فساد سے
، وصاف کر دیا ، برہم اور دوسرے دیوتا رامچندر جی کی خدمت میں حاضر ہو کر اور رسوم تعظیم ادا کر کے ثنا خواں ہوئے کہ واقعی
خداوند وشنو آقائے کائنات ہیں ۔ اس دیوتائی عقیدے نے اس قدر استحکام حاصل کیا کہ آج تک سارے ملک میں نہایت
رشور سے رائج ہے ۔ اس عقیدے کے بڑے حامی اور مبلغین 'رامانج' (بارھویں صدی عیسوی) اور 'رامانند' (چودھویں
ی عیسوی) گزرے ہیں ۔ بعد میں تلسی داس کی ہندی رامائن نے اُس میں چار چاند لگا دئے ۔ اکبر کے زمانہ میں رامائن کا ترجمہ
ی زبان میں ہوا اور اُردو زبان میں بھی یہ داستان موجود ہے ۔ والمیک نے پیشین گوئی کی تھی کہ " جب تک دُنیا میں پہاڑوں
لسلہ قایم رہے گا اور جب تک زمین پر دریا بہتے رہیں گے اُن کی رامائن زبانِ خلق پر جاری رہے گی " یہ پیشین گوئی بالکل صحیح
ہوئی ہے اور آج ہندوستان میں یہ کتاب مقبول ترین صحیفۂ گرامی سمجھی جاتی ہے ۔

مہا بھارت کی طرح رامائن میں بھی داستان در داستان کے طریق پر چند قصے ہیں لیکن مقابلۃً اُن کی تعداد بہت کم ہے ، ایک
ں شلوک کی ایجاد کا قصہ ہے جس کا ذکر قبل ازیں کیا گیا ہے ۔ ایک اور قصہ دریائے گنگا کے آسمانوں سے نزول کا فسانہ
۔ اُس میں بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح راجہ سگر کے ساٹھ ہزار لڑکے کپیلہ نامی رشی کی بد دعا سے جل کر راکھ ہو گئے اور کس طرح
د زمین پر اس لئے لایا گیا کہ وہ راکھ کو بہالے جائے اور پاک و صاف کر دے ۔ ایک قصہ 'وشوامتر' رشی کا ہے ۔ رشی مذکور
ڈ ایک طاقتور بادشاہ تھا ۔ اُس نے 'وسشٹھ' رشی کی متبرک اور کراماتی گائے کو زبردستی حاصل کرنا چاہا تھا ۔ اس
لی پاداش میں اُس نے ہزارہا برس عبادت و ریاضت و نفس کشی کی ۔ نتیجہ میں اُس کو برہمنی منصب ہو گیا اور اپنے رقیب
شٹھ سے اُس کا میل جول ہو گیا ۔

تاریخ ویدی لٹریچر

نواب سید حکیم احمد

یہ تاریخ اُس وقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگوید
ں آئی ۔ یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے
کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اُردو زبان میں یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو خالص موضوع پر اس قدر احتیاط و
کے بعد لکھی گئی ہے ——— قیمت :- چار روپے ——— منیجر نگار لکھنؤ

دلّی اسکول کے چار بڑے شاعر

(نیاز فتحپوری)

شاہ عالم سے لے کر شاہ ظفر تک پورے سو سال کا زمانہ سیاسی و اجتماعی اعتبار سے بڑا پُر آشوب زمانہ تھا۔ حکومت مغلیہ آہستہ آہستہ زوال کی آخری منزل تک بڑھتی جا رہی تھی اور اجتماعی سکون و فراغ بھی اسی نسبت سے مٹتا جا رہا تھا، لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ یہی دور انتشار زبان کی ترقی کیلئے بڑا سازگار ثابت ہوا۔ اُس طرف حکومت ضعیف ہوتی جا رہی تھی ادھر شاعری کا شباب بڑھتا جا رہا تھا۔

شاہ عالم ہی کے زمانہ میں عروس سخن نے دکنی لباس اُتار کر دہلوی لباس اختیار کیا اور محفل شعر میں، ولی و سراج دکنی کی جگہ حاتم، فغاں، سودا، میر، درد، سوز، قایم، یقین، تاباں، حسن اور افسوس نے لے لی۔ اس کے بعد جب بہادر شاہ ظفر کا عہد شروع ہوا تو ہر چند دولت و امارت، حکومت و اقتدار کے لحاظ سے یہ زمانہ اور زیادہ ناسازگار تھا، لیکن شعر و سخن کے حق میں یہی زمانہ اس کے انتہائی عروج کا تھا جس میں ذوق، مصحفی، مومن و غالب جیسے جبابرۂ ادب پیدا ہوئے۔ جب احمد شاہ ابدالی نے جہان آباد کو لوٹا تو ہمیں ایک خدائے سخن ملا۔ میر تقی میر۔ اور جب فرنگیوں نے اسے تباہ کیا تو ایک ہمپیر فن ہاتھ آیا۔ میرزا غالب! میں سمجھتا ہوں کہ یہ سودا بُرا نہ رہا کیونکہ سلطنت مغلیہ تو پارہ پارہ ہو ہی چکی تھی اور ایک نہ ایک دن اسے مٹنا ہی تھا۔ پھر اگر اس کے بدلہ میں ہمیں میر و غالب بھی نہ ملتے تو ہم کیا کر سکتے تھے!

اس وقت میرے سامنے شاہ عالم نہیں بلکہ زیادہ تر عہد بہادر شاہ ظفر اور اس سے کچھ قبل کے شعراء ہیں جنہیں سب سے زیادہ شہرت مصحفی، مومن، ذوق، غالب کو نصیب ہوئی، اسی لئے جب اس عہد کی شاعری کا ذکر چھڑ جاتا ہے تو یہی چاروں اکابر شعر ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور ان کی شاعرانہ خصوصیات کے فرق و امتیاز کا سوال بھی سامنے آجاتا ہے۔

عہد شاہ عالم کے شاعروں کی زبان چونکہ ایک ہی سی تھی اور اسلوب ادا میں بھی زیادہ فرق نہ تھا اس لئے ان کی انفرادیت کی تعیین کا سوال زیادہ اہم نہیں، لیکن شاہ ظفر کے زمانہ میں چونکہ زبان بھی کافی بدل گئی تھی، اسلوب بیان میں بھی بہت تنوع پیدا ہو گیا تھا اس لئے اس عہد کے شعراء کی انفرادیت اور ان کے رنگ سخن کے فرق و امتیاز کی تعیین کے لئے بہت واضح خطوط ہاتھ آگئے۔ ان کی شاعری کا فرق گویا مختلف نقاشوں کے ان مختلف نقوش کا سا فرق تھا جن کا پس منظر، جن کے خطوط و رنگ ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اور ہم انھیں کی بنیاد پر بہ آسانی اُن کا فنی موقف متعین کر سکتے ہیں۔ یہی وہ فرق تھا جس کی بنا پر مصحفی، ذوق، غالب و مومن کے تقابلی مطالعہ کی طرف لوگوں کی توجہ ہوئی اور ان کے فرق مراتب کی بحث چھڑ گئی۔

زمانہ کے لحاظ سے ان چاروں شاعروں میں کچھ تقدیم و تاخیر ضرور پائی جاتی ہے لیکن یہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔ مصحفی کا انتقال ۱۲۴۲ھ میں ہوا۔ مومن کا ۱۲۶۹ھ میں، ذوق ۱۲۷۱ھ تک زندہ رہے اور غالب ۱۲۸۵ھ تک، لیکن تھے یہ سب ہمعصر، گو ماحول ان سب کا مختلف تھا۔

ان میں ذوق و غالب درباری شاعر تھے۔ اس لئے ان میں باہم چشمک زنی بھی ہوتی رہتی تھی۔ مصحفی بھی جب لکھنؤ پہونچ کر

...ربار اودھ سے وابستہ ہو گئے تو انشا سے ان سے خوب چلی ۔ مومن ان جھگڑوں میں نہیں پڑے اور ان کی شاعری درباری اثر سے ...محفوظ رہی ، انھوں نے ہمیشہ وہی کہا جو ان کے دل نے ان سے کہلوایا اور اسی لئے ان کی انفرادیت بڑی آسانی سے متعین ہو سکتی ہے۔

پُرگوئی کے لحاظ سے غالب و مومن کا ذکر مصحفی و ذوق کے مقابلہ میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ غالب کا اردو دیوان تو خیر دیوان ...یا صرف دیوانچہ ہے لیکن مومن کا سرمایۂ فکر و خیال بھی زیادہ نہیں اور معیاری اشعار تغزل کے لحاظ سے اور بھی کم ہیں۔ مصحفی اور ذوق نے البتہ بہت کہا اور متعدد دیوان اپنے بعد چھوڑ گئے۔ لیکن ان سب میں جو شہرت غالب کو نصیب ہوئی وہ ان میں ...سے کسی کو میسر نہ آئی ۔

ذوق کو تو ان کے لایق شاگرد آزاد نے بہت کچھ اُبھارا اور سچ پوچھئے تو انھیں کی کوششوں نے ذوق کو زندہ رکھا، لیکن مصحفی و مومن کو کوئی دوست و شاگرد ایسا نہ ملا جو ان کی یاد کو تازہ رکھتا اور ان کی شاعری کے صحیح اقدار کو سامنے لاتا۔ مصحفی کی ...س بے پرسی کا ایک سبب اور بھی تھا ، وہ شروع ہی میں دلی چھوڑ کر لکھنؤ چلے گئے اور وہاں کی رنگ رلیوں میں جس طرح انھوں نے ...لی کو بھلا دیا ، اسی طرح دلی والوں نے انھیں فراموش کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے کلام پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کا خیال کسی کے ...ل میں پیدا ہی نہیں ہوا اور وہ اپنے کلام کے انبار میں گم ہو گئے۔

ذوق کی طرف البتہ لوگ زیادہ متوجہ ہوئے کیونکہ دربار کے ملک الشعراء تھے اور قصیدہ نگاری میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ ...ن کی شہرت چونکہ دربار سے شروع ہوئی تھی اس لئے اصولاً دربار سے باہر بھی عوام کا ان سے متاثر ہونا ضروری تھا۔ لیکن جب ...وح و ممدوح دونوں ختم ہو گئے اور سوال صنف غزل کا سامنے آیا جو اُردو شاعری کی بنیادی چیز ہے تو وہ اپنے ہمعصر شعراء کے سامنے ...در دوم کے شاعر بھی نہ نکلے ۔ کیونکہ باوجود پُرگو اور قادر الکلام شاعر ہونے کے طبعاً اس جذبہ سے محروم تھے جس سے غزل کی تخلیق ...ہوتی ہے ، انھیں اتنی فرصت کہاں تھی کہ وہ دربار چھوڑ کر دلی کی گلیوں میں خاک چھانتے اور دل کا سودا کرتے۔

ہر چند ذوق کا دعوے یہی تھا کہ :- " ہر فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا "۔ اور ہو سکتا ہے کہ فن قصیدہ نگاری ...میں وہ طاق رہے ہوں ، لیکن فن غزل گوئی سے انھیں بہت کم لگاؤ تھا۔ پھر یہ نہیں کہ انھوں نے غزلیں نہ کہی ہوں ، کہیں اور بہت ...ہیں ، لیکن معیاری غزل ان کے یہاں نہ ہونے کے برابر ہے۔ میر کا انداز تو انھیں کیا نصیب ہوتا ، میر کے شاگردوں کی بھی ہمسری ...حاصل نہ ہو سکی۔ بہت زور مارا تو اس سے زیادہ نہ کہہ سکے :-

میں ہجر میں مرنے کے قریں ہو ہی چکا تھا ___ تم وقت پہ آ پہونچے ، نہیں ہو ہی چکا تھا
شکر ، پردہ ہی میں اُس بت کو حیا نے رکھا ___ ورنہ ایمان گیا ہی تھا ___ خدا نے رکھا
پاکوبیوں کو مژدہ ہو زنداں کو ہو نوید ، ___ پھر ہیں جنوں کی سلسلہ جنبانیوں میں ہم
کل جہاں سے کہ اُٹھا لائے تھے احباب مجھے ___ لے چلا آج وہیں پھر دل بے تاب مجھے
کیا لے چلے گلی سے ترے ہم کو جوں نسیم ، ___ آئے تھے سر پہ خاک اُڑاتے اُڑا چلے
رخصت اے زنداں جنوں زنجیر در کھڑکائے ہے ___ مژدہ خار دشت پھر تلوا مرا کھجلائے ہے
اے شمع تیری عمر طبیعی ہے ایک رات ___ ہنس کر گزار یا اسے رو کر گزار دے
دیکھا دم نزع دل آرام کو ___ عید ہوئی ذوق ولے شام کو

آپ نے دیکھا کہ ذوق نے جہاں جذباتی شاعری سے کام لیا ہے وہاں بھی وہ کسی ایسی حقیقت و صداقت تک نہیں پہونچ سکے جسے ...ہم ناخن غم کی خراش کہہ سکیں ۔ تاہم غالب کے ساتھ لوگ ذوق کا ذکر بھی چھیڑ دیتے ہیں غالباً اس لئے کہ غلطی سے وہ ایک دوسرے ...کے حریف سمجھے جاتے ہیں حالانکہ جس حد تک غزل گوئی کا تعلق ہے دونوں میں زمین آسمان کا فرق تھا۔

ذوق کے مشاق شاعر ہونے میں کلام نہیں لیکن ان کی شاعری ایک ایسا سیلاب تھا جو خس و خاشاک کا بڑا ڈھیر اپنے ساتھ بہا لایا۔ پھر آزاد نے غوطہ لگا کر موتی ڈھونڈنے کی بھی کوشش حتی الامکان بہت کی۔ لیکن وہاں تھا کیا جو ہاتھ آتا۔ جسے آزاد موتی سمجھا وہ بھی خزف ریزہ ہی نکلا۔ آزاد کو خود بھی غزل سے زیادہ لگاؤ نہ تھا۔

ذوق کے مداحین کی طرف سے ایک واقعہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب غالب نے ذوق کا یہ شعر سنا:۔

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے　　مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

تو اپنا سارا دیوان اس شعر کے عوض دینے پر آمادہ ہو گئے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ غالب کی غلط بخشی تھی ورنہ خود غالب کے یہاں ایسے کتنے اشعار پائے جاتے ہیں جن میں ہر ایک شعر ذوق کے تمام دواوین پر بھاری ہے۔

مصحفی البتہ اس عہد کا ایسا شاعر تھا جو نہ صرف اپنی جامعیت و وسعت بیان بلکہ اسلوب ادا، اور فکر و خیال کی ندرت و بلندی کے لحاظ سے بھی بڑی زبردست شخصیت کا مالک تھا۔ حتیٰ کہ اگر ان کے چھ ضخیم دیوانوں کا نہایت سختی سے احتساب کیا جائے تو بھی مومن و غالب کے منتخب کلام سے کئی گنا زیادہ ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ ہم مومن و غالب کی انفرادیت کو آسانی سے متعین کر سکتے ہیں لیکن مصحفی کی جامعیت و نیرنگی کے پیش نظر ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ ان کا طبعی میلان واقعی کیا تھا اور کس رنگ میں وہ زیادہ پھلے پھولے۔ ان کے یہاں اگر ایک طرف ہم کو میر، فغاں اور سوز کی سی سادگی و سلاست ملتی ہے تو دوسری طرف سودا کا دبدبہ اور جرأت و انشا کا کھلنڈرا پن بھی موجود ہے اور لطف یہ ہے کہ ہر رنگ کے جامہ میں ان کا انداز قد، الگ پہچان لیا جاتا ہے۔ حد یہ ہے کہ جب وہ مشکل ردیف و قوافی کی سنگلاخ زمینوں میں فکر کرتے ہیں تو شاہ نصیر کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ رہی زبان کی حلاوت لب و لہجہ کی نرمی اور جذبات کی ہلکی ہلکی آنچ، سو اس خصوص میں کوئی شاعر اس عہد کا مصحفی کو نہیں پہونچتا۔

غالب ایک شعر میں فکر و خیال کی انتہائی قوت صرف کر کے اپنی حیرت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:۔

کس کا سراغ جلوہ ہے حیرت کو اے خدا　　آئینہ فرشِ شش جہت انتظار ہے

اول تو اس شعر کے سمجھنے میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے کہ شعر سے لطف اٹھانے کا موقع ہی نہیں ملتا، اور اگر آپ الفاظ کی چولیں بٹھا کر کوئی مفہوم پیدا کریں تو بھی کوئی خاص بات پیدا نہیں ہوتی، وہی آئینہ اور وہی اس کی پامال داستانِ حیرت۔ برخلاف اسکے مصحفی اسی خیال کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں:۔

حیران ہے کس کا جو سمندر　　مدت سے رکا ہوا کھڑا ہے

دیکھا آپ نے محض بیان کی سادگی سے اس خیال کو کتنی عظمت بخش دی اور بات کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔

غالب ایک جگہ اپنے رونے کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تباہکاریوں کا بیان یوں کرتے ہیں:۔

یوں ہی گر روتا رہا غالب تو اے اہل جہاں　　دیکھنا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہو گئیں

بڑا پاکیزہ شعر ہے لیکن دوسرے مصرع میں ایک ہلکی سی کیفیت للکار کی پیدا ہو گئی ہے جو ایک رونے والے کی زبان سے اچھی نہیں معلوم ہوتی۔

اب مصحفی کے سیلاب گریہ کو دیکھئے، کہتے ہیں:۔

رکھ کے ہم زانو پہ جس وقت کہ سر بیٹھ گئے　　یہ سمجھ لیجو کہ ہمسایوں کے گھر بیٹھ گئے

اس مشکل ردیف و قافیہ کی زمین میں یہ شعر نکالنا مصحفی ہی کا حصہ تھا۔ پھر اس بلاغت کو دیکھئے کہ مصحفی نے رونے کا ذکر تک نہیں کیا لیکن غالب سے زیادہ کامیاب منظر سیلاب گریہ کا پیش کر دیا۔

غالبؔ نے ایک غزل میں زنداں کا قافیہ بڑے داؤں پیچ کے ساتھ اس طرح نظم کیا ہے :-

ہنوز اک پرتوِ نقشِ خیالِ یار باقی ہے　　دلِ افسردہ گویا حجرہ ہے یوسف کے زنداں کا

دوسرا مصرعہ بکمیر آورد و تکلف ہے اور پورا شعر افسردگی کے فضا سے خالی ہے اسی زمین میں اس قافیہ کو مصحفی نے جس تاثر کے ساتھ نظم کیا ہے وہ بھی سن لیجئے :-

بہار آئی خدا جانے یہ کیا گزری اسیروں پر　　نہیں معلوم کچھ اب کی برس احوال زنداں کا

غالبؔ کا دل زنداں ہونے کے باوجود اتنا افسردہ نہیں جتنا مصحفی کو زنداں سے باہر رہنے کے باوجود اپنے ساتھیوں کا ملال ہے۔

اسی زمین میں غالبؔ نے پریشاں کے قافیہ پر اس سے زیادہ ظلم کیا ہے، کہتے ہیں :-

نظر میں ہے ہمارے جادۂ راہِ فنا غالبؔ　　کہ یہ شیرازہ ہے عالم کے اجزائے پریشاں کا

خیر اس کو چھوڑئے کہ راہ و جادہ دونوں کا استعمال کیوں کیا گیا جبکہ صرف لفظ جادہ ہی سے مفہوم پورا ہو جاتا تھا، یوں بھی بہ لحاظ مفہوم غزل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں لیکن مصحفی کا محاکاتی رنگ ملاحظہ ہو، کہتے ہیں :-

شبِ مہتاب میں کیا کیا سماں ہم کو دکھاتے ہیں　　بکھرنا چاند سے چہرہ پہ اس زلفِ پریشاں کا

غالبؔ کی ایک اور غزل ہے جس میں انھوں نے گردن کا قافیہ یوں نظم کیا ہے :-

جنوں کی دستگیری کس سے ہو گر ہو نہ عریانی　　گریباں چاک کا حق ہو گیا ہے میری گردن پر

قطع نظر اس اُلجھن سے کہ گریباں چاک کا مفہوم کیا ہے۔ چاکِ گریباں یا صاحب چاکِ گریباں۔ صرف یہ دیکھئے کہ اس میں جنوں کی بھی کوئی کیفیت پائی جاتی ہے یا نہیں۔

مصحفی اسی قافیہ کو یوں نظم کرتے ہیں :-

جو چاہا ہم نے وہ دل نے نہ چاہا واہ ری ہمت　　رہے گا حشر تک خونِ تمنا اپنی گردن پر

دونوں کا فرق ظاہر ہے۔

اس اقتباس سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ مصحفی کا آہنگ تغزل غالبؔ سے بہت مختلف تھا، ان کی شاعری ایک درمیانی راہ تھی عہدِ شاہ عالم اور عہدِ بہادر شاہ ظفرؔ کے بیچ کی جنے دونوں زمانوں کے اسلوب شاعری کو ایک دوسرے سے ملا دیا تھا، یعنی اگر ایک طرف سادگی و سلاست بیان کے لحاظ سے وہ ہمیں میرؔ کی یاد دلاتی ہے تو دوسری طرف مستقبل کے اس رنگ کی جھلک بھی ان میں نظر آتی ہے، جس کی نمایندگی تنہا غالبؔ نے کی اور اس شان کے ساتھ کہ ان کے ہمعصر شعراء میں کوئی ان کا ساتھ نہ دے سکا یہاں تک کہ مصحفی بھی باوجود اپنی وسیع قدرت بیان کے پیچھے رہ گئے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹی بحر میں باز کا قافیہ یوں نظم کرتے ہیں :-

وہی ٹھوکر ہے اور وہی انداز　　اپنی چالوں سے تو نہ آیا باز

مصحفی کے سامنے باز کا قافیہ محض زبان و محاورہ کی صورت میں آیا اور کوئی خاص جذبہ بھی وہ اس سے متعلق نہ کر سکے، اس لئے شعر میں کوئی بات پیدا نہ ہوئی، برخلاف اس کے غالبؔ کا خیال فارسی ترکیب کی طرف گیا اور انھوں نے اس قافیہ کو اس دبدبہ کے ساتھ استعمال کیا :-

اسد اللہ خاں تمام ہوا　　اے دریغا وہ رندِ شاہد باز

اسی طرح مصحفی کا ایک شعر ہے :-

آنے دیتا ہے مجھے بزم میں اپنی وہ کب　　جس نے دم بھر نہ دیا بیٹھنے دیوار کے پاس

اسی قافیہ میں مرزا کہتے ہیں :-

مر گیا پھوڑ کے سر غالبِ وحشی ہے ہے بیٹھنا اس کا وہ آکر تری دیوار کے پاس

مصحفی نے میر و سوز کے انداز میں نہایت سادگی سے اپنی بے کسی و مجبوری کا اظہار کر دیا، لیکن غالب نے سر پھوڑنے کا ذکر کر اس میں شورش بھی پیدا کر دی۔

غالب قنوطی شاعر نہ تھا لیکن اگر کبھی وہ اس کوچہ میں آگیا تو قیامت ڈھا گیا۔ اس زمین میں اس کا ایک شعر اسی رنگ ملاحظہ ہو :-

مند گئیں کھولتے ہی کھولتے آنکھیں ہے ہے خوب وقت آئے تم عاشقِ بیمار کے پاس

مصحفی نے اس قافیہ کو فارسی ترکیب کے ساتھ استعمال کیا اور ناکام رہے۔ کہتے ہیں :-

کون آتا ہے عیادت کو دلِ زار کے پاس لوگ سب جمع ہیں اُس نرگسِ بیمار کے پاس

اسی طرح ایک چھوٹی زمین میں دراز کا قافیہ مصحفی نے نظم کیا ہے :-

زلف جھک کر سلام کرتی ہے صبح کو اور رخ کہے ہے عمر دراز

کتنا معمولی شعر ہے۔ لیکن غالب اس قافیہ میں ایک ایسا شعر کہہ جاتا ہے جس کا جواب مشکل ہی سے کہیں اور مل سکتا ہے :

تو اور آرائشِ خمِ کاکل میں اور اندیشہ ہائے دور و دراز

یہ چند مثالیں میں نے اس لئے پیش نہیں کیں کہ مصحفی کو غالب پر یا غالب کو مصحفی پر ترجیح دی جائے بلکہ مقصود صرف ظاہر کرنا تھا کہ اس عہد کے شعراء میں مصحفی اور غالب دونوں اپنا خاص مقام رکھتے تھے اور اگر خالص تغزل کو سامنے رکھا جائے اور بعض ان خصوصیات کو نظر انداز کر دیا جائے جو غالب کے لئے مخصوص تھیں تو غالباً مصحفی کا پلہ بھاری نظر آئے گا۔

اب مومن و غالب کو لیجئے جو دونوں ہمعصر تھے اور صحبتِ شعر و سخن میں دونوں کا اجتماع بھی اکثر ہو جاتا تھا لیکن دونوں کا ماحول اور رجحانِ شعری ایک دوسرے سے بالکل جدا تھا۔

مومن درباری شاعر تھے نہ پیشہ ور غزل گو۔ نہ انھوں نے بادشاہ کی شان میں مدحیہ قصاید لکھ کر کبھی حصولِ انعام کی کوشش کی اور نہ عوام سے داد لینے کے لئے کوئی غزل کہی — انھوں نے ہمیشہ اپنے لئے شعر کہا، اپنی روداتِ محبت کو نظم کیا اور اپنے دل کی تسکین کے لئے شاعری کی۔ وہ نہ کبھی فلسفہ کی طرف گئے نہ تصوف کی طرف جو اُس وقت کا مقبول موضوعِ سخن تھا۔ وہ انسان ضرور تھے لیکن صوفی نہ تھے۔

انھوں نے جنسی محبت کی، جنسی جذبات کی شاعری کی، انھوں نے کبھی مجاز کو حقیقت کی طرف لے جانے کی کوشش نہیں کی اور ہمیشہ انھیں تاثرات کا اظہار کیا جو عام طور پر جنسی محبت کے سلسلہ میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان کے یہاں ہجر و وصل سعی و التجا، فریاد و فغاں، شکر و شکایت، رقیب و چارہ گر، ان سب کا تعلق حسن و شباب کی خالص مادی و جسمانی دنیا سے تھا اور اسی لئے ان کی شاعری کو غیر سنجیدہ اور بازاری قرار دے کر زیادہ قابلِ اعتناء نہ سمجھا گیا۔ حالانکہ مومن کا کمال یہی تھا کہ انھوں نے اسی گوشت و پوست والی جنساتی شاعری میں ایسی تنزیہی و نفسیاتی نزاکتوں سے کام لیا ہے کہ ان کی نظیر ہمیں کہیں اور نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں مومن نے ان پر اس خاص رنگ سے ہٹ کر بھی بہت کچھ کہا ہے، لیکن وہ قابلِ اعتناء نہیں۔ مثلاً جب مومن کا یہ شعر میرے سامنے آتا ہے کہ :-

دفن جب خاک میں ہم سوختہ ساماں ہونگے
فلسِ ماہی کے گلِ شمعِ شبستاں ہونگے

ذبی جل جاتا ہے لیکن جب اس کا یہ شعر سنتا ہوں کہ :-

ہم بھی کچھ خوش نہیں وفا کرکے
تم نے اچھا کیا نباہ نہ کی

تو اسے سینہ سے لگا لینے کو جی چاہتا ہے - ہر چند یہ ناہمواری ذوق، مصحفی، مومن و غالب کیا خود میر کے یہاں بھی پائی جاتی ہے اور بہت ہے - لیکن اصل چیز دیکھنے کی یہ ہے کہ شاعر کا طبعی میلان کیا ہے اور اسی میلان کے زیر اثر اس نے کیا کہا اور کب کہا غالب کا رنگ ان سب سے مختلف تھا - وہ شاعر سے زیادہ آرٹسٹ تھا اور اس کا آرٹ بڑا وسیع، بڑا متنوع تھا - اسکے ں تصوف و فلسفہ بھی ہے، حسن و عشق کے جذبات بھی ہیں، معنی آفرینی و ندرت بیان بھی ہے، شوخی و ظرافت بھی ہے اور بات نے کے خاص تیور بھی - پھر یہ بھی نہیں کہ ذوق و مصحفی کی طرح اس نے اچھے بُرے اشعار کا ڈھیر لگا دیا ہو اور رنگ ریزوں سے جواہر پارے نے کا کام دوسروں پر چھوڑ دیا ہو - غالب خوش قسمت تھا کہ اس کے بعض احباب نے یہ خدمت اپنے سر لے لی اور اس کا چھنا چھنایا ام ہمارے سامنے آیا، جس سے ہم کو غالب کے سمجھنے میں زیادہ آسانی پیدا ہو گئی - اس کے علاوہ سب سے بڑی چیز جس نے غالب کو ہم سے یب تر کر دیا، اسکے خطوط ہیں، اس کے دوسرے ہمعصر شعراء نے اپنے بعد کوئی ایسا لٹریچر نہیں چھوڑا جس سے ہمیں انکے سمجھنے میں مدد ملتی -

غالب کے خطوط، اُس کے کوائف حیات، ذہنی میلانات، نفسیاتی رجحانات کے ایسے واضح نقوش ہیں کہ ان کو دیکھ کر غالب کا اہر و باطن سب ہمارے سامنے آجاتا ہے اور " درمیان ما و غالب " ما و غالب حایل نہیں رہتا -

اپنے عہد کے شعراء میں غالب کی غیر معمولی مقبولیت کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ ایک طرف فلسفہ و تصوف کا بھی شاعر تھا (جو اب بھی عیار سمجھے جاتے ہیں) اور دوسری طرف وہ ان جذبات و تاثرات کا بھی شاعر تھا جو اگر پوری صداقت کے ظاہر کئے جائیں تو جنسی لبات کی شاعری سے دلچسپی لینے والوں کے لئے بھی باعثِ لطف و سرور ہو سکتے ہیں - پھر ایک بات اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر غالب کی عری روش عام کی شاعری ہوتی تو وہ یقیناً اتنا مقبول نہ ہوتا، لیکن اُس کے کہنے کا انداز بالکل انوکھا تھا، وہ ہر بات ایک زاویہ سے کہتا تھا، اس لئے اس کے اسلوب نے ایک نیا ذوق تماشہ ہمارے لئے پیدا کیا اور ہم اس میں محو ہو گئے -

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور کہنا ہے جس کا تعلق بالکل میرے ذاتی رجحان سے ہے - میں نے مومن نمبر کا آغاز ہی اس فقرہ سے کیا تھا کہ :- ر مجھے اُردو کے تمام دواوین میں سے صرف ایک دیوان چننے پر مجبور کیا جائے تو میں دیوان مومن اُٹھا لوں گا اور باقی سب کو نظر انداز کر دوں گا" اس کا مفہوم اکثر حضرات نے یہ قرار دیا کہ میں اُردو کے تمام شاعروں میں مومن ہی کو سب سے بڑا شاعر سمجھتا ہوں، حالانکہ میرا مقصود اس سے ب یہ ظاہر کرنا تھا کہ طبعی طور پر مومن کا انداز غزل گوئی مجھے بہت اپیل کرتا ہے - کیونکہ دُنیائے محبت میں میں بھی انھیں منازل سے گزرا ہوں جن سے ن گزرا تھا - اور اس کا کلام پڑھ کر غالب کی طرح بہت سے ناکردہ گناہوں کی یاد سامنے آجاتی ہے اور میں ان کھو جاتا ہوں -

اس میں شک نہیں غالب بہ لحاظ تنوع بیان مومن سے بدرجہا بہتر شاعر ہے - غالب کے یہاں فلسفہ و حکمت بھی ہے جو مومن کے یہاں نے کے برابر ہے - غالب کے یہاں معنی آفرینی ہے اور بہت بدیع و وسیع، مومن کے یہاں محض دقت آفرینی ہے اور خشک و بے نمک، غالب کی ری کے حدود بہت وسیع ہیں اور مومن کے تنگ و محدود، غالب کی شاعری ایک شاہین کی سی پرواز ہے اور مومن کی شاعری مرغ اسیر ی پر زنی، غالب کا دیوان ایک نگار خانہ کے مختلف نقوش سے آراستہ ہے اور مومن کے دیوان میں صرف ایک ہی نقش ہے خواہ وہ کتنا ہی مکمل ں نہ ہو، غالب کے یہاں بڑے گہرے، بڑے وزنی، بڑے فکر انگیز اشعار پائے جاتے ہیں اور مومن کے یہاں ایسے اشعار بہت کم ہیں ن با اینہمہ اگر آپ نے غلطی سے کبھی مومن کا یہ شعر میرے سامنے پڑھ دیا کہ :-

جان نہ کھا وصلِ عدو سچ ہی سہی پر کیا کروں جب گلہ کرتا ہوں ہمدم، وہ قسم کھا جائے ہے

ر میں وہی کہوں گا جو ایک بار کہہ چکا ہوں کہ :- "مجھے تو تم مومن دیدو، باقی تمام شعراء کو اپنے ساتھ لے جاؤ"

خواجہ آتش کے متعلق کچھ جدید تحقیق و تفتیش

سراج الحق مچھلی شہری)

*

یادش بخیر، خواجہ آتش کی عظمت میرے دل میں ایک عرصہ سے ہے اور ساتھ ہی اس کی خواہش بھی کہ علاوہ ان متداول تذکروں کے کہیں سے ان کے صحیح و مفصل حالات مل سکیں تو ان کو ترتیب دے کر پیش کروں۔ کیونکہ ایک تو آتش اور ناسخ کے زمانہ کے حالات زیادہ تر پردۂ خفا میں ہیں۔ چنانچہ ناسخ کے والد اور خاندان کا حال، ناسخ اور آتش کی پیدائش کا زمانہ، یہ اور اکثر ایسی ہی باتیں آج تک صحیح طور پر لوگوں کو نہ معلوم ہوسکیں۔ دوسرے عام تذکروں میں جو حالات خواجہ صاحب کے ملتے ہیں چونکہ ان کا ماخذ بیشتر بلکہ تمامتر، محمد حسین آزاد کا تذکرہ "آب حیات" ہے، اس لئے بجائے تسکین بخشنے کے اور زیادہ بے اطمینانی دل میں پیدا کر دیتے ہیں اور خواجہ موصوف کے حالات کا ایک ایسا متضاد مجموعہ سامنے آتا ہے جس پر کسی طرح یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ گل رعنا اور آب بقا ضرور ایک حد تک خضر راہ بنتے ہیں، مگر افسوس ہے کہ اُن کے مصنفوں کو زرا پہلے کا زمانہ نہیں مل سکا۔

میں نے اس تلاش میں مختلف تذکرے[1] پڑھے، بہت سی کتابیں دیکھیں اور بہت کچھ سرگردانی کے بعد ایک گونہ تسلی حاصل کر سکا تھا کہ مرزا جعفر علی خاں اثر کا مضمون بعنوان "خواجہ آتش" رسالہ زمانہ کی اکتوبر اور نومبر ۲۹ء کی اشاعتوں میں دیکھ کر مجھے مسرت ہوئی کہ چلو مجھ سے زیادہ اہل شخص نے جو روشن خیال، سخن سنج اور تنقید کا علمبردار بھی ہے۔ جب اس بحث پر قلم اٹھایا ہے تو یقیناً تنگ نظری، جنبہ داری، تعارضی حالات اور نادرستی روایات کو دور کر کے ایک عمدہ اور ناقابل ایراد و اضافہ چیز منظر عام پر لائے گا اور میرا مقصد پورا ہو جائے گا۔ میں نے نہایت پر شوق ہاتھوں سے اُسے لیا اور بیتاب نگاہوں سے اُسے پڑھا۔ لیکن پڑھنے کے بعد توقعات غلط ثابت ہوئیں اور معلوم ہوا کہ اُن کی حیثیت صرف ایک ناقل کی ہے۔ ناقد بلند اور صاحب بصیرت مورخ کی حیثیت وہ نہیں رکھتے۔ وہ آزاد کی ذہنیت اور مشن کی تائید اور تقلید تو کر سکتے ہیں، مگر اس کی تنقید کا حوصلہ اور تردید کی ہمت نہیں کر سکتے۔

نادرستی بیان صاحب آب حیات "یا نمی دانست یا دانستہ اخفا کردہ است"

چونکہ میرے نتیجۂ تلاش و تحقیق سے مرزا صاحب کا مضمون یا نظریہ جداگانہ ہی نہیں بلکہ مخالف تھا۔ اس لئے اس مضمون میں کہیں کہیں اس کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ عنوان کا مطالبہ تو یہ تھا کہ میں بھی ان کی سوانح عمری لکھ دیتا۔ لیکن یہ تطویل محض ہوگی اور اسے

---

[1] جن میں ایک تذکرہ "خازن الشعراء" قلمی قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب تقریباً ۱۲۵۰ھ کی تصنیف ہے اور زبان فارسی میں اجلی خاندان کے اُردو اور فارسی شعراء کا تذکرہ ہے اس کے مصنف مولانا شاہ سید علی کبیر عرف میرن جان تھے، میں نے اس کا اصل نسخہ بخط مصنف، حکیم سید شاہ نذیر احمد صاحب کے پاس دیکھا ہے۔ یہ ایک فاضل شخص ہیں جو مصنف تذکرہ کے نواسے ہیں اور موجودہ سجادہ نشین دائرہ شاہ اجمل الہ آباد کے والد ہیں۔ اگرچہ اس کتاب سے مجھے اس سے زیادہ مدد نہ مل سکی کہ مصنف تذکرہ کے چھوٹے بھائی سید محمد کبیر صاحب اجلی قدسی تخلص بھی خواجہ آتش کے شاگرد تھے۔ لیکن اس کی زیارت بھی ہو جانا اتفاق اور حسن اتفاق سے کم نہیں افسوس اوراق منتشر ہیں اور شاید صاحب اس کی نشر و اشاعت کی طرف سے بے نیاز۔ اس کا ذکر صاحب گل رعنا نے بھی ایک جگہ کیا ہے۔

تفصیل حاصل۔ قدرِ مشترک اور تمام مسلّم حالات کو چھوڑ کر کہ وہ آبِ حیات ۔ گلِ رعنا، آبِ بقا میں درج ہیں۔ چند نئے حالات و نتائج جو میری تلاش و تحقیق میں آئے اُن کے حوالہ قلم کرتا ہوں۔

گلشنِ بیخار، گلِ رعنا، آبِ حیات، خمخانۂ جاوید اور سخنِ شعرا اس باب میں ساکت ہیں۔ آب بقا (مصنفہ

سنہ ولادت خواجہ عشرت لکھنوی) میں صفحہ (۹) پر درج ہے۔ "اس اثنا میں نواب شجاع الدولہ بہادر نے اپنے فرزند صف الدولہ کی شادی کی ..... یہ واقعہ ۱۷۶۸ء کا ہے۔ یہ چہل پہل ہو رہی تھی کہ خواجہ علی بخش کے گھر میں خواجہ حیدر علی آتش را ہوئے۔

اگرچہ اثر صاحب نے خواجہ صاحب کے حالات میں اور خصوصاً زمانۂ ولادتِ خواجہ کا تعین و اندازہ کرنے میں "آبِ بقا" سے استفادہ کیا ہے مگر خدا جانے کیسے بلا دلیل سنہ ولادت "تقریباً ۱۷۶۴ء" لکھ دیا جبکہ آبِ بقا کی روایت بعض حالات پیش نظر صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

(۱) آبِ بقا میں صفحہ ۱۳ پر ہے:۔ "جب میر تقی میر کا انتقال ہوا (۱۲۲۵ھ میں) تو آتش اکتالیس برس کے تھے"۔ گویا سنہ ولادت ۱۱۹۴ھ ہو

(۲) آبِ بقا صفحہ ۹ پر ہے:۔ آتش اچھی طرح جوان نہیں ہونے پائے تھے اور تعلیم بھی نامکمل تھی کہ باپ نے انتقال کیا۔ مزاج میں رہ گردی تھی اور سر پہ کوئی مربّی موجود نہ تھا۔ فوج کے لڑکوں کی صحبت میں آتش بانکے اور شورہ پشت ہو گئے..... اس جوہر کے ردان، فیض آباد میں نواب میر محمد تقی ترقی تھے۔ جو آتش کو نوکر رکھ کر اپنے ساتھ لکھنؤ میں لے آئے۔ انھیں کے ساتھ ناسخ بھی ض آباد سے لکھنؤ آئے۔" (صفحہ ۳۵۹ پر گلِ رعنا میں بھی تقریباً یہی ہے سوا ناسخ کی ہمراہی کے)

(۳) آبِ بقا صفحہ ۱۴ پر ہے:۔ "آتش نے ناسخ کے مرنے کی خبر سنی تو چیخ مار کر رونے لگے"..... کہنے لگے:۔ "میاں ..... ہم اور وہ ں آباد میں مدتوں ایک رئیس کے نوکر رہے، مدت تک ہم نوالہ ہم پیالہ رہے"

(۴) ناسخ کا لکھنؤ آنا ۱۱۹۱ھ میں ثابت ہوتا ہے نواب میر محمد تقی ترقی کے ہمراہ۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ پہلے پہل کا آنا تھا کیونکہ نؤ سے ناسخ کا فیض آباد جانا اور دوبارہ لکھنؤ آنا کہیں سے معلوم نہیں ہوتا۔ اچھا اور ناسخ لکھنؤ آئے، اُس وقت جب بقول اد "لکھنؤ"، "دارالخلافہ" ہوا یا بقول خواجہ عشرت، جب آصف الدولہ نے ۱۱۸۹ھ لکھنؤ کو بیت السلطنت بنایا اس کے دو چار سال عد، (آبِ بقا صفحہ ۱۲)

ان حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ آتش بھی ناسخ کے ساتھ پہلے فیض آباد میں مدتوں ایک نواب کے نوکر رہے پھر ۱۱۹۱ھ میں لکھنؤ ۔اب یہ ہرگز قرینِ قیاس نہیں کہ آتش ۱۱۸۴ھ میں پیدا ہوئے ہوں اور ۱۱۹۱ھ میں سات ہی برس کے سن میں بانکوں میں نوکر ہو گئے ہوں اور لکھنؤ آئے ہوں۔ حالانکہ آتش کے حالات میں تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ "باپ کے مرنے کے وقت اچھی طرح جوان ہونے پائے تھے اور تعلیم نامکمل تھی"۔ ابھی اچھی طرح جوان نہ ہونے کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ باپ کی موت کے وقت ان کی کم سے کم) گیارہ بارہ برس کی رہی ہوگی اور میر تقی کی نوکری اور لکھنؤ آنے کے وقت ان کی عمر (کم سے کم) پندرہ سولہ برس کی ہوگی ۱۱۹۱ھ میں انکا آنا ناسخ کے ہمراہ صحیح مانا جائے تو سوا اس کے چارہ ہی کیا ہے کہ ان کی عمر کو "اثنی بیالثی" برس سے کچھ دہ مانا جائے، اور سنہ ولادت کو ۱۱۸۴ھ سے کچھ پہلے کیونکہ خارجاً سنہ وفات متفق علیہ ہے یعنی ۱۲۱۶ھ۔

یہیں ایک سوال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب آتش کی عمر میر تقی میر کی وفات کے وقت اکتالیس برس کی (یا کچھ زیادہ) میر صاحب نے اپنے نکات الشعراء میں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میر صاحب نے یہ کتاب اپنے شباب کے زمانہ میں

ناموس المشاہیر میں خواجہ آتش کے والد کا نام خواجہ علی محسن درج ہے۔ مدیر

دلّی میں لکھی تھی اور خواجہ صاحب کی شہرت بعد میں ہوئی۔

آتش اور دلّی آزاد نے خواجہ کے نام کے ساتھ فیض آباد تک کا نام تو لکھا نہیں، دلّی تو پھر بھی دور تھی۔ لکھتے ہیں:۔ "باپ دلّی کے رہنے والے تھے۔ لکھنؤ میں جاکر سکونت اختیار کی۔" اب اس مجمل جملہ سے خواہ یہ سمجھ لیجئے کہ باپ ہی نے دلّی چھوڑ کر لکھنؤ میں سکونت اختیار کی (اور یہ صریحاً غلط ہے) خواہ یہ نتیجہ نکال لیجئے کہ خواجہ آتش لکھنؤ میں جاکر رہ پڑے۔ (فیض آباد کا ذکر ندارد) آبِ بقا اور گلِ رعنا میں ہے کہ فیض آباد میں پیدا ہوئے اور مرزا ترقی کے ساتھ لکھنؤ گئے۔" لیکن کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ آتش بھی کبھی دلّی گئے تھے یا نہیں۔

ہم کو کلیات آتش ردیف نون میں ایک غزل ملتی ہے:۔ "اُلجھا ہے دل بتوں کے گیسوئے پرشکن میں"۔ اگر ان اشعار کو پڑھئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچپن کی مشق اور ابتدائی کلام ہے۔ ذیل کے اشعار کسی کہنہ مشق اور ذی رتبہ شاعر کے منہ پر نہیں کھلتے:۔

سنبل سے بال اُس نے جس روز سے مُنڈائے — کنگھی دوا کی خاطر ملنے لگی چمن میں
عطرِ گلاب مل کر حلقہ میں یار بیٹھا — بلبل پکڑنے آیا صیاد انجمن میں
تُرکِ فلک ہے پنہاں۔ ظاہر ہے تُرک اپنا — عاقل جو ہو وہ کرلے تمیز مرد و زن میں
اُس کو دکھا کے تو نے اُس پر جو تیر جوڑا — پہروں رہی لڑائی شیر اور گرگدن میں — وغیرہ

اسی غزل میں ایک شعر ہے:۔

اک تختہ ہفت کشور دہلی کا ہے ہمارے — نو آسماں ہیں اپنے اکبر کے نو رتن میں

غور کیجئے دہلی کی تخصیص "ہمارے" کے لفظ کے ساتھ کیا بتاتی ہے اور "اپنے اکبر" کا لہجہ کس امر پر روشنی ڈالتا ہے۔ مطلب شعر یہ ہے کہ آتش، اکبر شاہ ثانی[1] بادشاہ دہلی اور خود شہر دہلی کی تعریف میں کہتا ہے کہ ہمارے شہر دہلی کے مقابلہ میں ہفت اقلیم ہیچ ہے ہمارے بادشاہ اکبر ثانی کے دربار میں نو آسمان مصاحب ہیں جو "نو رتن اکبری" کا جواب ہیں۔ صاف طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آتش دلّی میں پیدا ہوئے اور وہاں کچھ مدت تک رہے۔ کیونکہ یہ میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ اُس زمانہ کے حالات کچھ صاف صاف نہیں ہے لیکن اتنا تو اس شعر سے ضرور معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ آتش چاہے فیض آباد میں پیدا ہوئے ہوں مگر وہ دلّی بھی گئے اور وہاں رہے اور آبائی وطن کو دیکھ کر یہ غزل وہیں کہی، اور گو وہ لکھنؤ آکر مصحفی کے شاگرد ہوئے مگر ایک شاعر تلمذ سے قبل بھی کچھ کہہ لیتا ہے بھی کہا جا سکتا ہے کہ آتش نے فیض آباد یا لکھنؤ میں بیٹھ کر یہ غزل کہی ہو۔ لیکن میرے خیال میں اگر آتش دلّی نہ گئے ہوتے تو "اپنے اکبر" اور "ہماری دلّی" جیسے لہجہ میں تعریف نہ کرتے۔ آخر میں اتنا اور عرض کر دوں کہ مجھے اعتراف ہے کہ یہ میرا ایک احتمال و قیاس ہے جس کی تائید شاید آئندہ کسی انکشاف و تحقیق میں ہو سکے۔ اس وقت اپنی تائید میں دو باتیں کہہ سکتا ہوں:۔

(۱) گل رعنا صفحہ ۶۳ و ۶۴ پر ہے:۔ "آتش کی غزلوں میں دلّی کے ٹھیٹ الفاظ مثلاً انکھڑیاں، زور، بلی بے، میرے شامل، بھاریاں وغیرہ زیادہ ملتے ہیں۔ عجب نہیں یہ اُن کا ابتدائی کلام ہو۔"

(۲) آزاد نے لکھا ہے کہ اُن کے اکثر اشعار ضایع ہو گئے۔ ممکن ہے ضایع شدہ غزلوں میں اور باتیں بھی دلّی کی بابت رہی ہوں۔

اُستاد سے نزاع آزاد نے اس بحث کو بہت آب و رنگ دے کر لکھا ہے۔ اس سے بظاہر اُسکی وجہ یہ ہے کہ:۔ (۱) آتش کو چونکہ آزاد شیعہ ظاہر کرتے ہیں۔ اس لئے اُسے ایک سُنی استاد مصحفی سے لڑا دینا چاہا

---

[1] ابو نصر معین الدین اکبر شاہ ثانی شاہ عالم تخلص ابن شاہ عالم ۱۷۶۰ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۰۶ء میں بادشاہ بنے اور ۳۱ سال سلطنت کرکے ۱۸۳۷ء میں انتقال کر گئے (قاموس المشاہیر)

کیجئے کہ اگر ان کو اس قسم کی کوئی اور بات مل جاتی تو وہ انشا اور مصحفی کا سا معرکہ آتش اور مصحفی کے درمیان بھی پیدا کر دیتے۔
آزاد، جو وطناً دہلوی اور مذہباً لکھنوی تھے، جہاں لکھنؤ پرستی میں لکھنؤ کو "دار الخلافہ" جیسے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔ وہ فکر میں بھی ہیں کہ لکھنؤ کی زبان کو دلّی کی زبان کی تقلید سے آزاد کر دکھائیں اور اس خیال میں جان اس وقت تک نہیں پڑ سکتی جب تک آتش و ناسخ کو (جن سے لکھنوی زبان کی عمارت قایم سمجھی جاتی ہے) مصحفی سے الگ نہ جائے کو تو اُس نے صاف الگ کر دکھایا ہے آتش تو اُن کے لئے اُس نے ذیل کا قصہ تصنیف کیا۔

آزاد کے الفاظ یہ ہیں :- (آبحیات تذکرہ آتش صفحہ ۳۸۰)

"کتب تواریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعراء جو شاگردانِ الٰہی ہیں۔ مجازی اُستادوں کے ساتھ ان کی بگڑتی ہی چلی آئی۔ چنانچہ کا بھی اُستاد سے بگاڑ ہوا۔ خدا جانے بنیاد کن کن جزئیات پر قایم ہوئی ہوگی۔ اور اُن میں حق کس کی طرف تھا۔ آج اصل حقیقت کے بیٹھنے والوں پر کھلنی مشکل ہے۔ مگر جہاں سے کھلم کھلا بگڑی اُس کی حکایت یہ سُنی گئی کہ ....."

اس کے بعد دہن بگڑا کے مشاعرہ کا قصہ لکھا ہے کہ آتش نے اپنے اشعار اُستادوں کو سُنا کر کچھ تعلّی کی مصحفی نے انکے شعروں اب میں دو شعر کہکر ایک لڑکے سے پڑھوا دئے۔ جب مشاعرہ میں ان اشعار کی داد ملی تو آتش کو شبہ ہوا اور اُستاد سے بگڑ کر "یہ آپ ہمارے کلیجے میں چھریاں مارتے ہیں، نہیں تو اس لونڈے کا کیا منہ تھا جو ان قافیوں میں شعر نکالتا۔ مگر مصحفی کے شعار آتش کے اشعار سے کمزور تھے (ہم نے آزاد کے الفاظ نقل نہیں کئے کہ طول ہو جاتا اس کا خلاصہ لکھدیا)

خواجہ آتش کی سیاہیانہ وضع اور اُس پر آزاد کی رنگیں اور فریب کار تحریر ——— نتیجہ = ہوا کہ یہ روایت پا گئی اور بعد میں مقلدین تذکرہ نویسوں نے (الا ماشاء اللہ) اس کو اپنے یہاں نقل و درج بھی کر دیا۔ لیکن عقل دور رس پر حسبِ ذیل تنقیحیں قایم کرتی ہے :-

ہمارے سامنے گلِ رعنا موجود ہے وہ اس خصوص میں ساکت ہے۔ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو صاحب گل رعنا جنھوں نے آتش دت کا حال بالکل آزاد ہی کے الفاظ میں لکھ دیا ہے۔ ضرور اس کو اپنی کتاب میں لکھتے۔

شعرالہند میں بھی یہ روایت نہیں ہے۔

تذکرۂ آبِ بقا میں آتش کے حالات، آبِ حیات سے بہت زاید لکھے ہیں۔ وہ اس مشاعرہ کا ذکر بایں الفاظ کرتے ہیں۔

(۱۶) "تحسین گنج میں میاں تحسین علی خاں خواجہ سرا کے ہاں مشاعرہ ہوا، چلن بگڑا، کفن بگڑا، اس میں بھی بالا آتش کے ہاتھ ر ناسخ کی غزل کمزور رہی"

خواجہ عشرت لکھنوی ہیں ——— اُردو زبان کی خدمت، تاریخ نویسی، لغت نویسی، قواعد نویسی سے ایک سے کرتے چلے آئے ہیں۔ اور اگرچہ اُنھوں نے ناسخ و آتش کا زمانہ نہیں پایا مگر پُرانوں کی آنکھیں دیکھیں اور قصے سُنے ہیں — خود تلاش و تحقیق و جستجو کا مادہ رکھتے ہیں۔ ان حالات میں ان کو لکھنؤ کے حالات کا (گو وہ ماضی ہی کیوں نہ ہوں) بمقابلہ آزاد غالباً لاہور میں آبِ حیات لکھنے بیٹھے تھے) زیادہ اور صحیح تر معلوم ہونے کے مواقع حاصل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ کیا بلحاظ و مواد اور کیا بلحاظ اعتبار و استناد اُن کے یہاں خواجہ آتش کے زیادہ حالات ہیں۔ وہ اس خاص مشاعرہ کا موقعہ اور بتا رہے ہیں۔ مگر اس واقعہ کا ذکر تک نہیں کرتے۔ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو لکھنؤ جیسے مقام پر خواجہ عشرت جیسے جوینده کو روایت کا ملنا ناممکن نہ ہونا چاہئے۔ اچھا روایت نہ ملنے کو بھی جانے دیجئے۔ خواجہ عشرت نے آبِ حیات کے بعد اپنا تذکرہ لکھا ہے شل دیگر تذکرہ نویسوں کے اس کو اپنے یہاں نقل کر سکتے تھے مگر نہیں نقل کرتے، آخر کیوں؟ میرا خیال ہے کہ اُنھوں نے اس میں اصلیت کا شائبہ نہیں پایا اس لئے اسے اعتبار و استناد کے پایہ سے ساقط سمجھا۔ پھر ذرا غور کیجئے ———

(نہاں کہ ماند آں رازے کزو سازند محفلہا) بھری محفل مشاعرہ میں جب یہ گفتگو پیش آئی تھی تو ناممکن ہے کہ لوگوں میں مشہور نہ ہوتی اور خواجہ عشرت کو یہ روایت کسی طرح سے نہ پہونچ سکتی اور آزاد کو لاہور میں پہونچ جاتی!

(۳) آتش ایک صلح کل اور بقول آزاد "سیدھے سادے بھولے بھالے آدمی تھے، ان اوصاف کے آدمی پر تو یہ بات کھلتی نہیں کہ ذرا سی بات پر اُستاد سے سرِ مجلس بگڑ بیٹھے۔ شاگرد کی تعلیموں پر استادوں نے اکثر اس طرح در پردہ تنبیہیں کی ہیں اور معلوم شاگرد ہمیشہ اُس سے متنبہ اور شرمندہ ہوتا ہے۔ لیکن آزاد نے جو رویہ آتش کا پیش کیا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ آتش کو سعادت مندی چھو نہیں گئی تھی اور نیک نفسی اور حیا کا اس میں نام و نشان نہ تھا۔ وہ اس استاد کی مطلق قدر نہ کر سکا جو میر تقی پہلو بہ پہلو نظر آتا ہے۔

(۴) خود آزاد کہتے ہیں کہ مصحفی کے اشعار آتش کے اشعار سے کمزور تھے۔ اس صورت میں آتش کا رویہ کتنا مذموم نظر آتا ہے وہ اپنے اشعار سے کمزور اشعار کو اپنے ایک اُستاد بھائی کے مُنہ سے سُن کر تاب نہ لا سکے، اور اُستاد سے جا کر لڑ مرے۔

(۵) ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر آزاد کو آتش کا ایک مسلم الثبوت اُستاد سے بگاڑ دکھانا تھا تو اصولاً کوئی مستند روایت بیان کرتے راوی کا ذکر کرتے۔ لیکن اس طرز تاریخ نویسی اور اس عقل و فہم کو ملاحظہ فرمائیے کہ ایسی مبہم روایت کو یوں تحریر فرماتے ہیں:۔ "مرجہاں سے کھلم کھلا بگڑی اس کی حکایت یہ سنی گئی ہے"۔ اے سبحان اللہ یہ تو حال تھا نفس روایت کا۔ اب آزاد ہیں کہ اس کی تائید و تقویت پہونچا رہے ہیں۔ ان مرعوب کُن اور احتمال انگیز الفاظ سے کہ "خدا جانے بنیاد کن کن جزئیات پر قایم ہوئی ہوگی اور حق کس کی طرف جا رہا ہوگا، آج اصل حقیقت دور کے بیٹھنے والوں پر کھلنی مشکل ہے"۔ اللہ اکبر! جب یہ شبہات روایت بیان کرتے وقت خود ہی پیدا کر دئے جائیں تو کیوں نہ یقین کر لینے کو جی چاہے اور کیوں نہ کسی آیندہ زمانہ میں کوئی صاحب اٹھ کر اُٹھ کھڑے ہوں کہ "جی ہاں اب معلوم ہوا، وہ جزئیات یہ ہیں، اور حق آتش کی طرف تھا" پھر یہ کہ "اصل حقیقت کھلنی مشکل ہے مگر صاحب بصیرت اور صاحب فراست ناقد کے نزدیک آسان ہے"۔

مذہب مذہب کی بحث دیکھ کر جو خیالات لوگوں کے دلوں میں پیدا ہونگے۔ ہمیں اُن کا پورا احساس ہے پھر بھی ہم اس بحث کو چھیڑتے ہیں۔ محض اس مقصد سے کہ ایک شخص کے کلام کو پڑھ کر اور تذکروں میں اُس کے حالات دیکھ کر جو صحیح نتیجہ نکلتا ہو اُس کو ظاہر کیا جائے۔ بنا بریں اگر مجھے آتش کے تشیع مفروضہ سے انکار ہو تو اس کی وجہ تنگ نظری یا "کسی مشہور کو شیعہ نہ دیکھ سکنا" نہیں۔ اور ہو بھی کیسے سکتا ہے۔ درانحالیکہ ہم غنی و قاآنی، انیس و دبیر، سودا و ناسخ کو شیعہ جانتے اور مانتے ہیں ——— اس کے علاوہ آتش جیسے بنگ نوش، رند و آزاد اس قابل بھی نہ تھے کہ اُن کو خلاف واقع طور پر زبردستی کھینچا تانی سے سُنّی ثابت کیا جائے نہ تسنن کو اس سے چار چاند لگ جائیں گے نہ تشیع میں کوئی بٹہ لگ جائے گا، ہم اس بارہ میں اوروں کی طرح تاویلاتِ بارد اور تحریفات رکیکہ کام میں لائیں گے بلکہ جو کچھ از روئے تحقیق ثابت ہوگا اُسے دنیا کے سامنے پیش کریں گے۔

آزاد نے اس بیان کو بڑی ترکیب سے لکھا ہے۔ مرزا اثر صاحب نے نہ صرف اس کی تائید کر دی بلکہ اس کے متن سے دو قدم آگے بڑھ گئے ہیں، یعنی اُس نے تو گول لفظوں میں لکھا اثر صاحب نے اس سے نتیجہ نکال کر صاف صاف لکھ دیا کہ وہ شیعہ تھا حالانکہ کوئی تذکرہ حتی کہ خود آزاد بھی مرزا صاحب کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

آزاد و اثر صاحب کی طرزِ تحریر اور افتادِ طبع کو دیکھ کر حیران ہوں کہ تذکرہ نویسوں اور خاص کر اپنے یہاں کے تذکرہ نویسوں کی اس روش کی داد دوں یا فریاد کروں کہ یکے بعد دیگرے صدہا شعراء کا تذکرہ کرتے چلے جاتے ہیں، مگر مذہب کا حال تفصیلی تو درکنار، کوئی اشارہ تک اُس کی جانب نہیں کرتے اور نہیں کرنا چاہتے۔ معلوم نہیں یہ اُن کی فراخدلی اور

داری تھی، یا بے خبری اور لاعلمی، بہرحال شریعت سیرت نگاری اور مذہب ادبیات کا یہ ایک بڑا گناہ تھا جو اُن سے سرزد ہوا

.....

..... اب صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے آکر بنیادی اینٹ رکھدی دوسرے بنیاد بھر دی، تیسرے نے پوری عمارت اُس پر بنا کر کھڑی کی۔ یہی وجہ ہے کہ آج اس بارہ میں "اصل حقیقت دور کے والوں پر کھلنا مشکل ہے"۔ اور اگر آج بعض رسالے اور مضامین نہ شایع ہوئے ہوتے تو یقیناً ہم کو روز روشن میں رات یکی، چاند، ستارے سب کچھ دکھائے اور منوائے جاسکتے تھے اور اس وقت سوا ماننے کے اور چارہ ہی کیا ہوتا۔ بہرحال آتش یت کے ذیل میں اتنی باتیں بیان کی جاتی ہیں :-

آزاد نے آب حیات صفحہ ۳۷۶ تذکرہ آتش میں ایک بات بہت پردہ پردہ میں لکھی ہے کہ "۱۲۶۳ھ میں ایک دن بھنے ٹھے تھے۔ یکایک ایسا موت کا جھونکا آیا کہ شعلہ کی طرح بجھ کر رہ گئے۔ آتش کے گھر میں راکھ کے ڈھیر کے سوا اور کیا ہونا تھا ست علی خلیل نے تجہیز و تکفین کی اور رسوم ماتم بھی بہت اچھی طرح ادا کیں۔ بی بی اور ایک لڑکا لڑکی خورد سال تھے اُن کی رپرستی وہی کرتے رہے"۔

میر دوست علی خلیل، آتش کے شاگرد تھے، اور شیعہ مذہب رکھتے تھے۔ آزاد کا مطلب غالباً یہ ہے کہ چونکہ ایک شیعہ نے تجہیز و کی لہذا آتش کی موت اور دفن و کفن وغیرہ امور شیعوں کی طرح ہوئے اور آتش شیعہ تھا۔

آب حیات میں ۳۸۳ پر ایک روایت سے آتش کو شیعہ گردانا جاتا ہے۔ "خواجہ صاحب کی سیدھی سادی طبیعت اور بھالی باتوں کے ذکر میں میر انیس مرحوم نے فرمایا کہ ایک دن آپ کو نماز کا خیال آگیا، کسی شاگرد سے کہا کہ بھئی ہمیں نماز تو وہ اتفاقاً فرقۂ سنت وجماعت سے تھا اُس نے ویسی ہی نماز سکھا دی اور یہ کہدیا کہ اُستاد اعبادت الٰہی جتنی پوشیدہ ہو اچھی ہوتی ہے، جب نماز کا وقت ہوتا تو یہ حجرہ میں جاتے یا گھر کا دروازہ بند کرکے اُسی طرح نماز پڑھا کرتے۔ میر دوست علی خلیل شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش تھے۔ ایک دن اُنھوں نے بھی دیکھ لیا، بہت حیران ہوئے۔ یہ نماز پڑھ چکے تو نے کہا کہ "اُستاد آپ کا مذہب کیا ہے؟" فرمایا "شیعہ"۔ "ہیں! یہ کیا پوچھتے ہو؟" اُنھوں نے کہا کہ "نماز سُنّیوں کی" "بھئی میں کیا جانوں فلاں شخص سے میں نے کہا تھا اُس نے جو سکھا دی سو پڑھتا ہوں۔ مجھے کیا خبر کہ ایک خدا کی دو دو وں"۔ اُسی دن سے شیعوں کی طرح نماز پڑھنے لگے"۔

اثر صاحب نے اکتوبر کے زمانہ میں لکھا ہے :- "مذہب شیعہ تھا، چنانچہ خود فرماتے ہیں غزل"۔ (اسکے بعد وہ غزل لاتحف ورشاہ نجف ایدل والی نقل کی۔ جس کے مقطع میں یہ مصرعہ بھی ہے :- "شیطان کے نطفہ سے ہے وہ ناخلف ایدل")

لیکن اس کے جوابات لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کی طرف ناظرین کی توجہ مبذول کراؤں۔

نے آج تک یہی سُنا تھا (اور نہ صرف ہم بلکہ ایک دُنیا اس کو جانتی ہے) کہ شیعوں کے ہاں تصوف کوئی چیز نہیں۔ درویشی۔ امت۔ پیری و مریدی۔ فیض باطنی۔ صفاء قلب وغیرہ ان کے نزدیک ڈھکوسلے ہیں اور الفاظ بے معنیٰ۔ یہی میں نے اپنے صون "میرزا غالب کے مذہب" میں مختصراً لکھا تھا۔ لیکن ضرورت ہے کہ آج ذرا تفصیل سے اس پر اظہار خیال کروں۔

وال یہ ہے کہ شیعیت اور تصوف میں تضاد ہے یا نہیں اگر تضاد ہے تو ان دونوں کا اجتماع کیا معنی اور اگر توافق ہے تو خدارا یئے کہ صوفیوں کو بُرا کہنا کیا ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ چمنستانِ لکھنؤ کا ایک بلبل یوں نغمہ سنج ہوتا ہے :-

این کلام صوفیانِ شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست
صوفی اندر باغ چوں ہو ہو کند فاختہ بر حالِ او کو کو کند

(۲) شیعوں اور سُنّیوں میں بلحاظ عقاید تھوڑا ہی سا فرق ہے۔ اس لئے ہر سنّی کو نہایت آسانی سے شیعہ کہا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہی نہیں قرونِ اولیٰ اولےٰ اور وسطیٰ میں بھی مشاہیر کا مذہب و عقیدہ مخفی یا کم از کم مشتبہ کرنے کی ہر ممکن سعی کی گئی ہے۔ گھڑی گئیں۔ الحاقی اشعار اور جعلی رسالے شایع کئے گئے، شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے رسالہ "تحفہ" میں لکھتے ہیں کہ شیعہ ہمیشہ اس کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ مطلب اُن کا یہ ہوتا ہے کہ آج نہ سہی تو سو پچاس برس کے بعد لوگوں کو اس کے ذریعہ سے غلط پر ڈالا جا سکے۔ شاہ صاحب نے مثالیں لکھی ہیں کہ ابن قتیبہ (سنی حنفی) کی کتاب "لمعارف" کے مقابلہ میں ایک شیعہ قتیبہ نے بھی المعارف کتاب لکھی۔ ایک کتاب "ستر العالمین" امام غزالی کے نام سے لکھی گئی۔ تاریخ طبری اصل کمیاب ہے۔ اس کا مصنف سُنّی تھا۔ ایک شیعہ نے اس کے ترجمہ اور اختصار میں خاصی آمیزش کر دی اور آج وہی پائی جاتی ہے۔" اسی طرح خواجہ حافظ کے نام سے الحاقی غزلیں اور قصیدے ان کے دیوان میں داخل کئے گئے۔ سعدی و رومی کو تشیع سے منسوب کیا گیا۔ شاہ عبدالعزیز صاحب کے نام سے "محرّ الشہادتین" لکھدی گئی۔ یہی صورت غالب، میر، آتش کے بارہ میں بھی پیش آئی ہے اور آزاد در پردہ یہ کام کر گئے ہیں۔

اب وجوہ تشیع کے جوابات سنئے :-

(۱) آزاد کی پہلی روایت کا حال یہ ہے کہ (الف) آتش کے ایک ہی لڑکا تھا، خواجہ محمد علی جوش نامی، کوئی لڑکی نہ تھی (آب بقا صفحہ ۱۰ اور گل رعنا صفحہ ۳۶۰)

(۲) آتش کی بیوی آتش کی زندگی ہی میں مر گئی تھی۔ آب بقا صفحہ ۱۳ پر ہے کہ جب آتش نابینا ہو گئے تو محمد علی جوش کی شادی ایک باہمت ہندو شاگرد کے اصرار اور خرچ سے آتش نے کی۔ جوش سہرا پہن کر آتش کے پاس گئے تو آتش رو دئے۔ لوگوں نے کہا "اس وقت آپ روتے کیوں ہیں؟" کہنے لگے :- "اس کی ماں مر گئی ورنہ وہ اس کو سہرا پہنے دیکھ کر خوش ہوتی۔ میں نابینا ہوں دیکھ نہیں سکتا۔"

(۳) آتش کی وفات کے وقت اُن کا بیٹا جوش شادی شدہ جوان تھا نہ کہ خرد سال (گلِ رعنا صفحہ ۳۶۰ = بیوی کے مرنے کے بعد آنکھوں کی بینائی جاتی رہی تھی۔)

دیکھئے آزاد نے ایک سانس میں کتنے جھوٹ بولے۔ بیوی اور بیٹی کا بعد وفات آتش کے زندہ رہنا غلط۔ لڑکے کا خرد سال ہونا غلط۔ جس فقرہ میں اتنی باتیں خلاف واقعہ ہوں تو کیونکر اُس کے اس حصّہ کو صحیح مانا جا سکتا ہے کہ ایک شیعہ نے آتش کی تجہیز و تکفین کی اور اس سے ان کی موت پر شیعی موت کا اطلاق ہو سکے۔ کیونکہ یہ ہرگز قرینِ قیاس نہیں کہ ایک جوان بیٹے نے تجہیز و تکفین نہ کی ہو بلکہ کسی غیر نے کی ہو۔

(۴) آب بقا میں صفحہ ۱۳ پر خلیل کی سعادتمندی کا ذکر ضرور ان الفاظ میں ہے کہ "آخر وقت میں آتش کی بینائی جاتی رہی تھی۔ میر دوست علی خلیل ان کی خدمت کرتے تھے۔" اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس نے شیعی تجہیز و تکفین بھی کی ہو، بات فقط اتنی ہے کہ خلیل نے آتش کی زندگی اور بڑھاپے میں خدمت کی۔ آزاد نے اس پر اتنا حاشیہ چڑھا کر یہ افسانہ بنا دیا۔

(۵) آب بقا میں ناسخ کا مذہب۔ ان کی قبر کی شکل (کہ وہ حسب دستور اہل تشیع زمین سے ملی ہوئی ہے) تو درج ہے مگر آتش کے بارہ میں کچھ درج نہیں۔ سوا اس کے کہ گھر ہی میں دفن ہوئے۔

(۶) میر انیس کی روایت = راوی کا نام پڑھ کر ناظرین شاید مرعوب ہو جائیں اور آزاد کی چال بھی یہی تھی، بقول غالب ؎

غازیاں ہمراہ خویش آورد از بہرِ جہاد تا نہ پنداری کہ ایں پیکار تنہا کردہ ہست

لیکن میر انیس کی شہرت و عظمت صرف مرثیہ گوئی کی بنا پر ہے، روایت، ثقاہت، تاریخ میں تو ان کا کوئی پایہ نہیں۔ ان بیچاروں سے

ہ ایک عام شخص تھے۔ اب روایت پر تھوڑی ہی سی نظر ڈالنے سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا میر انیس کی اس روایت کا وجود
آب حیات سے باہر بھی کہیں ہے ؟ جواب نفی میں ہوگا۔

آتش کے خاندان میں تسنن اور تصوف متوارث تھا اور اباعن جد پیری مریدی کا طریقہ چلا آتا تھا۔ خود آتش اُس باپ کی
د میں پلا تھا جس کی بابت تذکرہ نویس متفق اللفظ ہیں کہ فقیر سالک تھا۔ پھر باپ کے انتقال کے وقت تک آتش اپنے باپ کے
ساتھ رہے۔ اور باپ اُس وقت مرا ہے جب "آتش ابھی اچھی طرح جوان نہ ہونے پائے تھے اور تعلیم نامکمل تھی"۔

کیوں صاحب! وہ کونسا مسلمانوں کا اور خاص کر درویشوں کا گھرانا ہوگا جس کا بچہ بچپن سے اپنے بزرگوں کو نمازیں پڑھتے
دیکھے گا ؟ اور اس کو نماز نہ سکھائی جائے گی ؟ اور اچھی طرح جوان نہ ہونے کی عمر تک بھی وہ نہ جانے گا کہ ہم شیعہ ہیں یا سُنی۔ اور
شیعوں کے ہاں ہاتھ کھول کر نماز پڑھتے ہیں۔ اور سُنّیوں کے ہاں ہاتھ باندھ کر ؟ خود ہمارے گھر میں ہاتھ باندھ کر نماز پڑھی جاتی
ہے! یا ہاتھ کھول کر ؟۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ لڑکا آوارہ ہو تو خود نماز کا پابند نہ ہو۔ لیکن ہر مسلم کا بچہ نماز کی ہیئت اور دونوں نمازوں
کا فرق جانتا ہے۔

۳) کیا آپ ایسے شیعہ کا تصور کرسکتے ہیں کہ عقاید سے تو اتنا باخبر ہو کہ بقول اثر صاحب یہ مصرعہ کہہ جائے کہ :-

شیطان کے نطفہ سے ہے وہ ناخلف ایدل

جن اعمال سے اتنا ناواقف ہو کہ دونوں نمازوں کا فرق جانے نہ شیعہ نماز اُس کو آئے ؟

۴) لکھنؤ میں آتش و ناسخ کا زمانہ، شیعیت اور مذہبیت کے سخت جوش کا زمانہ تھا۔ ناسخ صاحب آخر شیعہ ہو ہی گئے، آتش ایسے
آتش کے زمانہ میں ہرگز شیعہ نماز اور دونوں نمازوں کے فرق سے بے خبر نہیں رہ سکتے تھے ؟

۵) بقول آزاد "میر دوست علی خلیل شاگرد خاص تھے اور خلوت و جلوت کے حاضر باش۔ آتش کو جب اپنا مذہب شیعہ معلوم تھا
یوں نہ اپنے شیعہ شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش ہی سے نماز سیکھ لی۔

۶) میر دوست علی خلیل شیعہ تھا۔ پھر اُن کے اُستاد آتش کی اتنی بیخبری کے کیا معنی ؟

۷) آتش جو بقول اثر صاحب ایسی غزل کہے اور خلیل ہر وقت اُس کی مصاحبت میں بھی رہیں۔ اُس کو اپنا شیعہ ہونا معلوم بھی
نہ ہو، پھر بھی آتش نماز پڑھتا ہے تو سنیوں ہی کی ؟ کس قدر حیرتناک امر ہے ؟

۸) آزاد نے کیا خوب فقرہ سوچ کر لکھا ہے کہ :- "شاگرد نے کہدیا کہ استاد! عبادت الٰہی جتنی پوشیدہ ہو اتنی ہی اچھی" شاید آزاد
اس لئے لکھا کہ اہل سنت کے یہاں کھلم کھلا جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں، ان کے یہاں کوئی مخفی عبادت نہیں، نہ وہ کسی کو کسی
عبادت کی تلقین کرتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ فرضی نماز سکھانے میں اُس شاگرد کی کون سی مصلحت تھی ؟ کہ اُس نے عبادت چھپانے کو
کہا۔ غرض یہ ثابت ہے کہ بچپن میں نہیں عمر کی پختگی میں آتش نے سُنّیوں کی نماز پڑھی۔ اس امر کو اس سے ملایئے کہ آتش سُنّی
صوفی باپ کے یہاں پلے تھے۔ انھوں نے سنیوں کی نمازیں دیکھی تھیں۔ تصوف کے اُن مدارج اور نکات سے آگاہ تھے جن کی
میل اثر صاحب نے کی ہے۔ نیز آتش اس کے قایل تھے کہ :-

رند مشرب ہوں مجھ کو کیا ہووے مذہبوں میں جو اختلاف ہوا

صاف یہ نکلتا ہے کہ آزاد ہوں یا انیس سب نے اس معاملہ میں غلط بیانی سے کام لیا۔ اب اگر فی الحقیقت میر انیس نے یہ روایت
نہیں کی تھی بلکہ یہ بھی آزاد کی صنعت تھی تو اس کے ذمہ دار بھی آزاد اور اس کا وبال بھی آزاد ہی کے سر۔

۱۰- آتش کے بعض اشعار، مرزا صاحب کے پیش کردہ اوپر لکھ آیا ہوں اور اگر مجھے بھی اُس کے ایسے ہی اشعار کی جمع و
ش مقصود ہو تو چند اور اشعار اُس کی شیعیت کے ثبوت میں پیش کئے جاسکتے ہیں :-

قسم اول :-(الف) لاتخف ایدل والی غزل -

(ب) دیوان دوم کی پہلی غزل = دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہوگیا

(ج) دعائے آتش خستہ یہی ہے روزِ محشر کو — یہ مشت خاک ہووے کربلا کی خاک سے پیدا (صفحہ ۹)

(د) آتش کی التجا ہے یہی تم سے یا علی — صدمہ نہ ہو فشار لحد کے عذاب کا (صفحہ ۳۴)

(ہ) آتش غمِ حسین میں رو نہ سکا رہا ہے کیا — سطریں کی سطریں نامۂ عصیاں سے دور ہوں (صفحہ ۱۰۹)

(و) ہر جمعہ کو ظہور کا رہتا ہوں منتظر — مشتاق ہوں امام کے پیچھے نماز کا (صفحہ ۲۱۲)

(ز) پیروی پیشوا کی لازم ہے — روسیہ منکر امامت کا (صفحہ ۲۲۱)

(ہ) دستِ علی کی ضرب کا جنبش میں ہے اثر — ان ابروؤں میں معجزہ ہے ذوالفقار کا (صفحہ ۴۷)

قسم دوم :-(الف) سر سے حاضر منقبت میں بے تامل ہوگیا — مدح حیدر میں کمیتِ خامہ دلدل ہوگیا

(ب) خونریز جس قدر کہ ہو اس سے عجب نہیں، — آتش فراق یار پدر ہے یزید کا (صفحہ ۲۱۴)

(ج) اک سال میں دس دن بھی جسے غم نہیں ہوتا — وہ شہر ہے جس میں کہ محرم نہیں ہوتا (صفحہ ۲۲۱)

(د) یا علی کہکر بتِ پندار توڑا چاہئے — نفس امارہ کی گردن کو مروڑا چاہئے (صفحہ ۲۵۰)

ظاہر ہے کہ مجھے قسم دوم کے اشعار کا تو جواب دینا نہیں ہے۔ ان میں محض کوئی نام آگیا ہے اور اُن سے کوئی شیعی عقیدہ کھلا ہوا نہیں ظاہر ہوتا۔ الف اور ج کے اشعار اگر ایک سنی لکھنؤ میں بیٹھ کر کہے تو تعجب کا مقام نہیں، (ب) میں غمِ فراق کو یزید سے بڑھ کر سمجھنا اور ابروؤں کو ذوالفقار کا ماننا محض تشبیہی انداز بیان ہے اور نکتہ آفرینی۔ یا علی کہکر بت توڑنا اس میں صریح اشارہ ہے اس حدیث کی طرف جس میں ذکر ہے کہ رسول اکرم صلعم نے حضرت علیؑ کو بت اور اونچی قبر توڑنے پر امور کیا تھا۔ اس قسم کے بیانات تو سنیوں کے ہاں بھی ہیں۔ اور عام ہیں مثلاً :-

(الف) ذوق کی پہلی غزل کے یہ مصرعے :- ۱= محبت اہلِ بیتِ مصطفےٰ کی دین برحق ہے۔ ۲= شاہِ نجف کے عشق میں دل میرا ڈوبا تھا
۳= غمِ آلِ نبی سے دانۂ ہر اشکِ نم میرا۔ حالانکہ ذوق مسلم طور پر سنی تھے۔

(ب) سید محمد مبین الدین صاحب مبین مچھلی شہری نے (جو سنی حنفی اور داغ مرحوم کے ارشد تلامذہ میں ہیں) ۱۳ رجب کو شیعوں کی ایک مجلس میں تعریفِ جناب امیرؑ میں ایک قصیدہ پڑھا تھا جس کا ایک مصرعہ مجھے اس وقت یاد ہے۔ ع

وہی علیؑ کہ جو تھے خاتمِ خلافتِ خاص

(ج) اور کسی دوسرے کی مثال کیوں دوں۔ خود مجھ پر ایک زمانہ حبِ علیؑ کے جوش کا ایسا گزرا ہے کہ جب میں نے مقبول احمد دہلوی کی تفسیر کے رد میں اپنی تفسیر "فبہت الذی کفر" لکھی جو ملک میں شایع ہو چکی ہے۔ اُس کے دیباچہ میں میں نے لکھا تھا کہ محبتِ علی میں مجھ کو وہ شغف اور غلو حاصل ہے کہ میں فضیلتِ شیخین کو بدعت اور ایک امر خارج از امورِ دین سمجھتا ہوں :- لیکن ان سب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں اور یہ سب لوگ بھی شیعہ ہوگئے۔ رہے دوسرے قسم کے اشعار تو

(۱) مجھے سرے سے اسی میں شک ہے کہ یہ اشعار آتش کے ہیں کیونکہ حسب تمہید نمبر ۲ سعدی و رومی پر تشیع کا اتہام، حافظ کے نام سے الحاقی غزل اور قصاید۔ فردوسی کے نام سے ہجو محمود میں الحاقی اشعار۔ کتابوں اور تصنیفوں میں تحریف ہمارے سامنے ہے تو آتش کے کلام میں الحاقی اشعار کا ہونا کون سی بڑی بات تھی، آتش کا دوسرا دیوان تتمہ ہے جو ان کی وفات کے بعد مرتب اور

شایع ہوا ہے۔ اس لئے اس میں کافی موقع الحاق کا تھا۔ چنانچہ ہم کو پہلی ہی غزل جو مقطع کے پانچ شعر کی ملتی ہے غالباً پنجتن کی رعایت سے اور اس میں شروع سے آخر تک ہر شعر میں شیعیت بھری ہے۔ پہلا دیوان اگرچہ آن کی زندگی ہی میں طبع اور شایع ہو چکا تھا۔ لیکن اُس میں بھی الحاقی اشعار بیچ بیچ میں داخل کئے جا سکتے تھے۔ کیونکہ شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش جو صاحب تھے وہ شیعہ ہی تھے اور آتش جیسے رنگ نوش رند اور لاابالی شاعر سے غالباً اس بیدار مغزی اور باخبری کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ اُس نے اپنے نام سے شایع شدہ دیوان کی ہر جگہ سے تنقیح اور جانچ کر لی ہو۔

(۲) آتش کے حالات و صفات، اطوار و اشعار آپ کے سامنے ہیں۔ ان سے ایک حد تک آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان اوصاف کے آدمی سے ہم کو کن کن باتوں کی توقع ہو سکتی ہے وہ زیادہ تر تو وراثت کے تصوف کہنے پر زیادہ مایل نظر آتا ہے، یا لکھنؤ کی فضا سے متاثر ہوتا ہے تو اس حد تک کہ گنگھی چوٹی، محرم کرتی کے اشعار بھی کہہ جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ غزل کے مطالبات اور خصوصیات سے بے خبر نہیں ہو سکتا۔ غزل، غزل ہے نہ کہ مرثیہ و سلام۔ تغزل میں فرقہ وارانہ عقاید اور سخت لہجہ اور تبرے کی گنجایش کہاں؟ چونکہ اس سے سخت تنگ نظری ٹپکتی ہے۔ اس لئے عموماً اساتذہ اور ثقہ لوگ اس سے اجتناب کرتے ہیں، آتش جس کے بارہ میں اہلِ نظر کا خیال ہے کہ غالب سے کسی طرح تغزل کی بلند پروازیوں میں کم نہ تھا، ہرگز اس کلیہ سے بے خبر اور اصولِ اخلاق سے منحرف نہیں ہو سکتا تھا۔

(۳) مسلمان صاحب دیوان شعراء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ برکت کے خیال سے شروع میں حمد و نعت (اور اگر شیعہ ہو تو) منقبت ضرور کہتے ہیں۔ آتش کے پہلے دیوان میں سوائے حمد معرفت کے شروع کے سات آٹھ صفحات تک کچھ ہے ہی نہیں۔ یہ آتش کیسا شیعہ تھا اپنی زندگی میں شایع ہونے والے دیوان میں نہ نعت کہی نہ منقبت۔ اور منقبت کہی تو وہ ردیف "لام" میں جا چھپی۔

(۴) کسی شیعی شاعر کا بھی یہ رویہ دیکھا نہیں گیا کہ شروع کی منقبت کے علاوہ غزل کے ہر شعر میں ایک ہی عقیدے کا اظہار ہو۔ جیسی مذہب کی تبلیغ ہو۔ آتش ہی نے اپنے دیوان صفحہ ۲۴۴ پر ایک مطلع لکھا ہے:-

ورد زباں جناب محمدؐ کا نام ہے، قابل درود پڑھنے کے اپنا کلام ہے

بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ غزل نعتیہ ہے۔ مگر سوا اس شعر کے اور ایک شعر بھی نعت میں نہیں۔ اور یہ بات اُسی مذکورہ اصول کے تحت ہے کہ ہر شعر میں کسی عقیدے کا اظہار معیوب ہے۔

(۵) اسی نعتیہ مطلع کے بعد موقع منقبت کے ذکر کا تھا مگر آتش کو اس طرف توجہ نہیں ہوئی۔

(۶) پھر کیا ایک واقعی شیعہ شاعر کے ہاں شیعیت کا اظہار اسی طرح ہوتا ہے کہ پوری پوری غزل اور ہر شعر میں (جو منقبت کی جگہ شروع میں لکھی گئی ہوں) اپنے عقیدہ کا اظہار کرے اور "شیطان کے نطفہ الخ" جیسے سخت اور گندہ لہجہ میں اپنا مذہب گھائے اور خاصکر آتش جیسے بھولے بھالے۔ صوفی کے یہاں؟

کیا اب بھی ان اشعار کے الحاقی ہونے میں کسی کو کچھ شبہ ہو سکتا ہے؟ کیا یہ صاف نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اور نے اُس کی کلیات کو ردیف "لام" میں اس لئے لکھا کہ اس پر آتش کی یا دوسروں کی نظر جلد نہ پڑے؟ پھر اگر یہ اشعار آتش کے ہوتے تو حسین آزاد (جو مذہب کو مشتبہ کرنے کی فکر میں ہمیشہ رہتے ہیں اور نازوالی پوچ روایت تک اسی مقصد سے گڑھتے ہیں) نے تذکرہ آتش میں کوئی غزل یا کوئی شعر ایسا نقل کر دیتے؟ حالانکہ اُس نے آبِ حیات میں تصریح کر دی ہے کہ آتش کے دو دواوین کی نظر سے گزرے ہیں۔ اگر اُس کو یہ اشعار مل جاتے تو کیوں نہ وہ آتش کا مذہب صاف صاف شیعہ لکھ جاتا۔ حالانکہ آزاد وہی ہیں جنہوں نے غالب کو "منصور فرقہ اسد اللہیان منم" سے فایدہ اُٹھا کر اُن کو نصیری کہا ہے اور خوب خوب مزے لئے ہیں۔ اس کے بعد میں نہیں سمجھ سکتا کہ آتش جیسے استاد کے ہاں زبان کی یہ غلطیاں بھی مل سکیں گی؟

(الف) پیروی پیشوا کی لازم ہے ÷ روسیہ منکر امامت کا۔ دوسرے مصرعہ میں اُس نے کہا ہے "منکر امامت کا رو (ہو)" لیکن اس میں یا تو "کا" زاید ہے اس کی جگہ "ہے یا ہو" ہونا چاہئے۔ اور یا محاورہ میں ناجایز تصوف کیا ہے اس لئے کہ محاورہ یوں ہے۔ "اس کا منہ کالا" یا "اُس کا رو، سیاہ" لیکن اُس کا رو، سیہ" درست نہیں"۔

(ب) دعائے آتش خستہ یہی ہے روز محشر کو — اس میں "کو" حشو محض ہے۔

(ج) دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہو گیا — اس میں تعقید لفظی ہے اور مکروہ۔

بہرحال روزِ روشن کی طرح یہ بات نظر آرہی ہے کہ یہ سب "آزاد کے کسی اہلِ راز" کی ایجاد ہے، لیکن وہ اس کو بھول گیا کہ اس شدت و غلو، اس جوش و کثرت، اس لہجہ و طریقہ سے اور شبہ پیدا ہو جائے گا اور جب آتش جیسے بھولے بھالے اور گو سادہ مزاج شخص کے منہ پر یہ اشعار نہ کھلیں گے تو پڑھنے والے صاف معلوم کرلیں گے کہ یہ جعل و الحاق ہے۔

یہاں تک تو جوابات تھے اُن شکوک کے جو پیدا کئے گئے یا پیدا کئے جا سکتے تھے۔ آتش کے تسنن کے بارہ میں، اب مختصراً اس کی وجوہ تسنن بیان کرتا ہوں :-

(۱) آتش، صوفی اور سُنّی باپ کا بیٹا تھا۔ خود تصوف گو تھا۔ سیدھا اور بھولا تھا اور مذہبوں کے جھگڑوں سے دور رہتا تھا یہ اوصاف بجائے خود اُس کے شیعہ ہونے کے خلاف ہیں۔

(۲) اُس زمانہ میں بادشاہ کے تشیع کا اثر رعایا پر بہت تھا۔ اور اکثر لوگ تبدیل مذہب کر کے شیعہ ہو جاتے تھے مگر وہ جن کو دربار میں رسائی کا شوق اور مال و جاہ کا لالچ تھا۔

چنانچہ شیخ امام بخش ناسخ کو یہ شرف نصیب ہوا کہ بقول آزاد پہلے مذہب سنت و جماعت رکھتے تھے پھر شیعہ ہو گئے اگر زندگی تمام تر سیاسی چالوں میں گزری اور دُنیا طلبی کے ذرائع ان کو اچھے حاصل تھے۔ لیکن آتش کو دربار سے تعلق اور امرا بادشاہ کے ہاں رسائی کا شوق نہ تھا۔ اس نے بادشاہ کا خلعت واپس کر دیا۔ اور ایک رئیس شاگرد سے ملنے پر روپے لوٹا دئے۔ وہ متوکل، قانع و عزلت گزیں تھا۔ ایسے شخص پر اس وقت کی آب و ہوا کا اثر نہ پڑ سکتا تھا۔

(۳) کسی تذکرہ نویس نے آتش کو شیعہ نہیں لکھا یہاں تک کہ آزاد نے بھی نہ آتش کے تبدیل مذہب کا ذکر کیا نہ صاف طور سے اُس کو شیعہ لکھا۔ رہا اثر صاحب کا لکھنا تو انھوں نے یہ روش اختیار کی ہے کہ دوسرے لوگ جعلی روایات اور الحاق سے جو بنیادی اینٹ رکھ گئے تھے۔ اس پر پوری عمارت کھڑی کر دی ہے۔ لیکن یہ نہ دیکھا کہ بنیاد ہی پانی پر تھی۔

(۴) آتش نے ایک دفعہ مرزا دبیر کے مرثیہ پر صاف کہدیا کہ "یہ مرثیہ تھا یا لندھور بن سعدان کی داستان"۔ اور ایک شیعہ مرثیہ مذہبی چیز پر ایسی سخت طنز نہیں کر سکتا۔

ہر چند کہ اس مضمون میں اب تک مرزا اثر صاحب کے مضمون پر استطراداً کچھ نقد و بحث آچکی ہے لیکن بعض اور باتیں بھی ہیں مضمون میں ایسی ہیں جو کسی طرح نظر انداز نہیں کی جا سکتیں۔

(۱) مرزا صاحب غالباً بے خیالی میں ایک ایسی بات لکھ گئے ہیں، جس پر مطلع ہونے کے بعد یقیناً اُن کو اس سے اختلاف ہوگا اور وہ یہ کہ عام شعرائے لکھنؤ کا کلام تصوف سے خالی ہے۔ لیکن کیا اثر صاحب براہ کرم بتائیں گے کہ تصوف (جو جانِ تغزل، خمیر تغزل بلکہ تمام تر تغزل ہوتا ہے اُس کے) لکھنؤ میں نہ ہونے کی کیا وجہ تھی یا ہو سکتی ہے؟ کیا اس کا جواب سوائے اس کے اور کچھ ہو سکتا ہے کہ وہاں شیعیت کا زور تھا اس لئے تصوف کا چرچا نہ تھا یعنی سرزمین لکھنؤ، مفتی محمد عباس جیسی ہستیاں تو پیدا کر سکتی تھی جو یہ کہہ سکے کہ (ایں کلام صوفیان شوم نیست الخ) لیکن خواجہ میر درد، میر سوز، مرزا مظہر، شاہ ولی، شاہ حاتم، میر، غالب اور آخر آخر میں آتش جیسے مقدس وجود نہ پیدا کر سکی۔

۲) مرزا صاحب نے آتش کے مضمون میں آبِ بقا سے بھی استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ابتداء مضمون ہی میں حوالہ موجود ہے، لیکن
س موقعوں پر وہ آزاد کی تقلید کر گئے ہیں۔ "فسانہ کیا" "بہانہ کیا" والے مشاعرے کے ذکر میں آبِ حیات نے لکھا تھا کہ نواب
دوسرا خلعت دے کر رخصت کیا۔ یہی مرزا صاحب بھی نقل کر گئے۔ حالانکہ آبِ بقا میں ہے کہ آتش نے خلعت لینے سے انکار کیا
اسے بھی ناسخ ہی کو دلوا دیا اور خود شاہی گڑگڑی پر قناعت کی۔ آتش جیسا متوکل شخص اور وہ معرکۂ خاص کہ ناسخ نے
شنی ہم پیشگی" برتی اور طرح کی اطلاع صرف ایک روز قبل آتش کو دی۔ اس صورت میں آتش کا خلعت قبول کر لینا۔ آتش کو
علی ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ آبِ بقا کی روایت سے اس کی عالی ہمتی، سیر چشمی، اور صبر و توکل کا نہایت اعلیٰ نمونہ نظر آتا ہے
ثر صاحب کوئی جامع اور مختتم مضمون لکھ رہے تھے تو یا تو اپنے ممدوح کی بابت عالی ہمتی کی روایت لکھتے۔ جس سے اس کی شخصیت
معلوم ہو۔ یا پھر اصولاً دونوں روایتیں جمع کر دیتے۔ لیکن آخر یہ راز کیا ہے کہ کوئی مضمون تلاش و جستجو سے بھی لکھا جائے تو
مشہور و مسلم افسانہ گو مورخ کی تقلید تو کی جائے اور دوسرے مورخ کو یوں نذر تغافل کیا جائے گویا اس کا وجود ہی نہ تھا
ب بقا بروئے کار نہ آیا ہوتا یا اثر صاحب نے اس سے استفادہ نہ کیا ہوتا تو کچھ حرج نہ تھا۔ لیکن وضعداری اور آزاد پرستی
ے کم اتنی تو ہو کہ آنکھ بند کر کے اس کو امام بنایا جاتا ہے۔

سلسلۂ سخن میں لکھنا پڑتا ہے کہ آبِ حیات ہرگز اس قابل نہیں کہ اس پر اعتبار کیا جا سکے۔ اس کی دروغ نویسی اس حد تک
ی ہوئی ہے کہ مرزا عسکری صاحب (مترجم تاریخ ادب اُردو از رام بابو سکسینہ) کو دیباچہ ترجمہ تاریخ ادب اُردو میں لکھنا پڑا
ں نے افسانہ نویسی کی ہے۔ تاریخ نہیں لکھی۔ اس نے کہیں کہیں ایسی باتیں لکھی ہیں جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں اور
قیدیں جو برابر نکلتی آ رہی ہیں لازمہ اور خمیازہ ہیں ان غلطیوں کا جو آزاد نے آبِ حیات میں کی ہیں۔

) مرزا صاحب نے اُستاد سے نزاع والی روایت بھی جس کی حقیقت آپ اوپر پڑھ آئے ہیں۔ آبِ حیات سے نقل کر دی۔ تنقیدی
ہونے کے علاوہ مرزا صاحب یہ بھی تو نہیں درج کرتے کہ اور تذکرہ نویسوں کے ہاں اس کا ذکر تک نہیں تاکہ پڑھنے والوں
معلوم ہو جائے کہ آزاد اس روایت میں منفرد ہیں۔ پھر جو درجہ اُس کا قایم ہو سکتا وہ اپنے دل میں اس روایت کا قایم کرتے۔
میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مرزا صاحب کو آتش کے حالات میں تلاش و تحقیق یعنی ریسرچ کرنا نہیں تھا اور درایت و تنقید
ے تقلید منظور تھی تو پھر مضمون کی ضرورت ہی کیا تھی؟۔

مرزا صاحب نے بھی وہی آزاد کا سا یقین و اطمینان پیدا کر کے مذہب کی بابت لکھ دیا کہ "شیعہ تھا" گویا یہ مسلم ہے اور اگر پوچھا
کہ حضور یہ دوٹوک فیصلہ کسی اور نے بھی کیا ہے جو آپ نے جلدی سے لکھ دیا؟ تو شاید جواب آسان نہ ہو۔ آزاد ہی کو دیکھئے
ین دیکھ چکا ہے، مگر تشیع ریزا اشعار نہیں لکھتا۔ اس کا دل خود چاہتا ہے کہ لکھنؤ کے دور تشیع کے ایک نامی شاعر کو شیعہ
ائے، مگر کوئی بات نہیں ملتی ناچار ایک پوچ روایت گڑھتا ہے اور زور پیدا کرنے کے لئے ایک دوسرے شخص کو اپنی مدد کے
ناتا ہے کہ جو کچھ راست و دروغ ہو برگردنِ راوی "مگر وہ بھی کمزور ثابت ہو" پھر کوئی تذکرہ نویس اس کو شیعہ نہیں لکھتا یہ
نے کیسے فیصلہ صادر کر دیا۔ کرسی عدالت پر بھی تو اتنی جلد حکم نہیں لگایا جاتا۔ اس سے بھی بڑھ کر بوالعجبی اور مرزا صاحب
پریشانی وہاں ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں یہ پُرلطف جملہ لکھا ہے "وہ ایک آزاد شاعر تھا اور باستثناء اُن حالتوں کے جب
مذہبی عقیدے کا اظہار کرنا چاہتا ہے۔ یہ بھول جاتا تھا کہ اُس کا مذہب کیا ہے؟ واہ کیا خوب استثناء کیا ہے۔ آٹے سے
نا اسے کہتے ہیں، لیکن اب بھی نتیجہ صاف یہی نظر آ رہا ہے کہ مرزا صاحب پیش بندی کرنا اور ایک گنجائش نکالنا چاہتے ہیں،
طرح آزاد اور "اہلِ راز" کے پیدا کردہ شبہوں اور موقعوں سے مرزا صاحب نے فایدہ اُٹھایا ویسے ہی مرزا صاحب کی
ے کسی دوسرے کو فایدہ اُٹھانے کا موقعہ ملے۔

(۵) مرزا صاحب نے اپنے مضمون میں جہاں آتش کے اشعار کی تقسیم کی ہے۔ وہاں مسئلہ "رویت" کا عنوان قائم کرکے یہ تین شعر لکھے ہیں :-

(الف) بوئے گل آتش کہیں ہوتی ہے محبوسِ نظر — افترا ہے روزِ روشن یار کے دیدار کا

مرزا صاحب نے اس پر نوٹ لکھا ہے "دیدار اس کی معرفت دل سے ہے۔ آنکھیں نہیں دیکھ سکتی ہیں" لیکن تعجب ہے کہ مرزا صاحب نے اس کو مسئلہ رویت کے عقیدے پر شاعر کی رائے سمجھا۔ حالانکہ صاف نظر آرہا ہے وہ مضمون کے طور پر یہ کہہ رہا ہے"، ہمیں تو اس کی معرفت دل سے یہیں حاصل ہے۔ پھر دیدار کا انحصار صرف روزِ محشر پر ہم کیوں مانیں روزِ محشر پر دیدار کا انحصار ہمیں تو افترا معلوم ہوتا ہے۔

(ب) گرے گی برقِ جمال اس کی بند آنکھوں کو — وہ خلوتی اگر اے انجمن نظر آیا

مرزا صاحب کا نوٹ اس پر یہ ہے کہ :- "دیدار اس لئے بھی محال ہے کہ اس نے یہ شعر کہا۔ افسوس ہے کہ مرزا صاحب نے اس کو تو عقیدۂ رویت پر اظہارِ خیال سمجھا (حالانکہ اس میں محشر کا ذکر ہے نہ اس کا اشارہ حتیٰ کہ انجمن سے بھی محشر مراد نہیں لیکن آگے خود ہی (مقامِ حیرت) کے عنوان سے ایک شعر لکھا ہے، جو ٹھیک اسی مضمون و مفہوم کا ہے۔ اس سے عقیدۂ رویت پر اظہارِ خیال نہیں سمجھتے۔ وہ شعر یہ ہے :-

اُلٹا ادھر نقاب تو پردے پڑے ادھر — آنکھوں کو بند جلوۂ دیدار نے کیا

یہاں یہ بات بھی نظر انداز نہ کرنی چاہئے کہ آنکھیں جلوہ دیکھنے کے بعد بند ہوں گی نہ کہ دیکھنے سے قبل۔ پس دیدار کا ایفائے وعدہ دیدار تو ہوگیا۔ رہا آنکھوں کا بند ہوجانا تو یہ اُس کے حسن کا کمال ہے اور اپنے ظرف کی کمی۔

(ج) اُٹھ چکا روزِ قیامت روئے قاتل سے نقاب — روزِ محشر نگہ کے تیر کی منزل نہ ہو

مرزا صاحب لکھتے ہیں کہ رویت کا محال ہونا اس میں بھی دکھایا ہے، افسوس کے بارے میں ہم کو مرزا صاحب کے خیال نہ معلوم ہوسکے کہ دوسرے مصرعہ کا مطلب اُنھوں نے کیا سمجھا ہے۔ اس لئے کچھ لکھنا ذرا بے موقعہ ہے۔

ان اشعار کے مطلب و معنی کی طرح مختصراً اشارہ کیا جاچکا۔ لیکن مرزا صاحب کے اس جملہ نے "تصوف میں مسئلہ اختلافیہ ہے"، ہم کو بہت دیر تک غرقِ حیرت رکھا۔

مرزا صاحب نے "تصوف میں رویت کا انکار"، کہیں سے سُن لیا ہوگا۔ اس لئے اس استدلال سے کام لیا۔ بندہ نواز صوفیوں کے ہاں نفسِ رویت خداوندی سے انکار نہیں اور ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ صوفی جو خدا کا طالب ہوتا ہے، کس منہ سے دیدارِ محبوب کا انکار کرے گا؟ بلکہ اختلاف اس امر میں ہے کہ یہاں اس دنیا میں اس جسمِ خاکی کے ساتھ اُن آنکھوں سے دیدار ہوسکے گا یا نہیں؟ اس میں بعض قایل ہیں، ہوسکتا ہے اور بعض منکر۔ یہی اختلاف اسلام کے بعض فرق ظاہریہ ہے اور معتزلہ نے اس سے صاف انکار کیا ہے (عقایدِ نسفی میں اس کی پوری بحث موجود ہے)۔

(نگار) جناب سراج مچھلی شہری کا یہ مضمون بہت پرانا ہے، اتنا پرانا کہ آج کسی کو یہ بھی یاد نہ ہوگا کہ یہ کب اور کہاں شایع ہوا تھا۔ لیکن چونکہ آج کل ریسرچ کرنے کا ذوق بڑھتا جارہا ہے، اس لئے جناب مچھلی شہری کا یہ مضمون محض اس غرض سے شایع کیا جارہا ہے کہ لوگ اس مسئلہ کی طرف بھی متوجہ ہوں، اور مجھے بڑی خوشی ہوگی اگر پروفیسر خلیل الرحمان اعظمی جو آتش کے پرستاروں میں سے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس گفتگو میں حصہ لیں۔

شمالی امریکہ کے اخبارات ورسایل

اشاعت، ترتیب اور پالیسی

(فیچوری)

دواشاعت شمالی امریکہ کی آبادی اس وقت ۱۷ کرور کے قریب ہے اور رقبہ ایک کرور ۹۳ لاکھ کلیو میٹر مربع۔ یہاں گیارہ ہزار سے زیادہ اخبار وجرایدشایع ہوتے ہیں۔ ان میں ۱۸۵۵ روزنامے ہیں، جن کی ن ۵ کر۔، لاکھ ہے۔ یعنی تقریباً ہر تین آدمیوں کے لئے ایک اخبار!۔ ہفتہ وار اخبار ۹۰۰۰ سے زیادہ شایع ہوتے ہیں ا پندرہ روزہ اور ماہانہ، بڑے بڑے شہروں میں بعض روزناموں کے چھ سات اڈیشن روز شایع ہوتے ہیں۔ ایک تہائی روزنامے وہ ہیں جن کے ہفتہ وار اڈیشن علٰحدہ شایع ہوتے ہیں اور علاوہ خبروں کے اپنے مواد کے لحاظ سے لچسپ وضخیم ہوتے ہیں۔ وہاں کی آبادی کا پانچواں حصہ باقاعدہ اخبار پڑھنے کا عادی ہے۔

ست بڑے بڑے شہروں میں روزناموں کے ہفتہ وار اڈیشنوں کی ضخامت معمولاً ۴۰ سے ۱۰۰ صفحات تک ہوتی ہے یہ ضخامت زیادہ تر اشتہارات کی کمی بیشی پر منحصر ہے۔ لیکن بڑے بڑے اخباروں کے ہفتہ وار ، کی ضخامت ۱۰۰ بلکہ اس سے زیادہ صفحات تک پہونچ جاتی ہے۔ چھوٹے شہروں میں ان ہفتہ وار اڈیشنوں کی ضخامت ت کے لگ بھگ ہوتی ہے۔

پنانچہ نیویارک ٹائمس کا سنڈے اڈیشن تقریباً ۵۰۰ صفحات کا ہوتا ہے جس میں نصف حصہ اشتہارات کا ہوتا ہے۔

ن امریکی اخبارات ورسایل سب پراوئیٹ ملکیت ہیں ان میں سے بعض مذہبی، علمی، تجارتی وصنعتی اداروں کی طرف سے بھی شایع ہوتے ہیں۔ حکومت نہ کسی اخبار کی مالک ہے، نہ نگراں۔ ہر اخبار کو اظہار خیال کی پوری آزادی ہے۔

زبان کے جرایدہ وہاں ۶۰۰ اخبار چالیس غیر ملکی زبانوں میں شایع ہوتے ہیں۔ ان میں ۷۳ روزنامے ہیں۔ یہ عربی، آرمینی، اسپینی، یونانی، جرمن، روسی، پولش، چینی وجاپانی زبانوں میں شایع ہیں۔ یہاں امریکی حبشیوں کے بھی ۲۰۰ اخبارات ورسایل ہیں۔ جو مذہب، سیاست، تعلیم، صنعت وتجارت مسایل پر ہیں۔ حبشی اخباروں میں سب سے زیادہ مشہور پٹسبرگ کوریر ہے اور ماہانہ رسایل میں آجکل بڑا مقبول مصور رسالہ ہے لی اخبار بھی وہاں بڑے شوق سے پڑھے جاتے ہیں۔ خصوصاً لندن ٹائمس (لندن)۔ لاموندے (پیرس)۔ ال ٹمپو براودا (روس)۔

صحافت یہاں کے اخباروں کا معیار صحافت بہت بلند ہے اور وہ اپنی رائے کے اظہار میں بالکل آزاد ہیں۔ دنیا کی زیادہ سے زیادہ خبریں اور بین الاقوامی حالات شایع کرنا ان کا اولین مقصد ہے۔ اس باب

میں نیویارک ڈیلی نیوز کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس کی اشاعت ۲۰ لاکھ سے زیادہ ہے۔
بعض چھوٹے چھوٹے اخبارات بھی اپنی ترتیب، اپنی زبان اور رائے کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔

سرمایہ ومصارف

وہاں اخباروں کی ترتیب و اشاعت پر بڑا روپیہ صرف ہوتا ہے، لیکن یہ سب روزانہ فروخت اور اشتہارات کی آمدنی سے پورے ہوتے ہیں۔
نصف بلکہ نصف سے زاید حصہ وہاں کے اخباروں کا اشتہاروں کے لئے وقف ہوتا ہے جس سے مشتہرین اور عوام دونوں پورا فایدہ اُٹھاتے ہیں۔ بعض اخبارات تو صرف اشتہار ہی کے لئے نکالے جاتے ہیں اور مفت تقسیم ہوتے ہیں۔
ہر چند وہاں کے اخبارات کی آمدنی کا ذریعہ وہاں کے مشتہرین ہیں، لیکن اخبار کی پالیسی پر ان کا کوئی اثر نہیں ہے۔ شعبۂ ادارت وشعبۂ انتظامیہ دونوں اپنی اپنی جگہ مستقل جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں اور کوئی ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

آزادی رائے

وہاں اخباروں کی آزادی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ دنیا کی تمام خبریں شایع کرنے اور اپنی آزاد رائے دینے کا پورا حق رکھتے ہیں۔ حکومت مطلق دخل نہیں دے سکتی اور نہ ان سے باز پرس کرسکتی ہے۔ یہ آزادی انھیں صرف وہاں کے آئین حکومت ہی کی طرف سے حاصل نہیں ہے، بلکہ وہاں کی روایات بھی شروع ہی سے ایسی ہی چلی آرہی ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ انفرادی حقوق کی حفاظت کے سلسلہ میں وہاں کے اخبار قانوناً کوئی چیز ایسی شایع نہیں کرسکتے جس کو وہ ثابت نہ کرسکیں اور جس سے مقصود پبلک مفاد نہ ہو۔
وہ ملک کی سیاسی پارٹیوں میں سے جس پارٹی کو چاہیں اس کا ساتھ دے سکتے ہیں اور پبلک عمال پر بھی وہ آزادی کے ساتھ جرح وتنقید کرسکتے ہیں۔

پالیسی

اخبار کی پالیسی پبلشر کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور اس کی ادارت انھیں لوگوں کے ہاتھ میں دی جاتی ہے جو اس پالیسی سے متفق ہیں۔
وہاں کے عملۂ ادارت میں ایک اگزکیٹو اڈیٹر ہوتا ہے اور اس کے متعدد اسسٹنٹ جو مختلف شعبوں کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔
خبریں حاصل کرنے کے لئے وہاں جس جدوجہد سے کام لیا جاتا ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جب ایک مشنری ڈاکٹر لیونگ اسٹون، افریقہ جانے کے بعد تین سال تک لاپتہ رہا تو نیویارک ہیرلڈ نے اپنے ایک نامہ نگار کو خاص طور سے مامور کیا کہ وہ افریقہ جاکر پتہ چلائے اور وہ دو سال کی سرگردانی کے بعد بمشکل ایک دور افتادہ گاؤں میں اس کا پتہ چلا سکا جو عرصہ سے یہاں بیمار پڑا ہوا تھا۔
اخباروں کے نامہ نگار وہاں کے صدر سے ہر قسم کا سوال کرسکتے ہیں کہ وہ اخلاقاً ہر سوال کا جواب دینے کے مجبور ہے۔

اخباری یونین

اخبار میں کام کرنے والوں کی وہاں متعدد یونین ہیں۔ وہاں کی نیوز پیپر گلڈ میں ۲۸ ہزار افراد ایڈیٹوریل شعبہ کے شامل ہیں اور ایک لاکھ سے زیادہ دوسرے شعبوں کے۔
وہاں تعلیم صحافت کے ۱۱۰ اسکول ہیں جو مختلف یونیورسٹیوں سے وابستہ ہیں۔ یہاں ان کو تاریخ، اقتصادیات، ادب، سائنس، سوشیالوجی اور بین الاقوامی سیاست کی تعلیم دی جاتی ہے۔

باب الاستفسار
(۱)
جہاد اور جزیہ

ایک صاحب - لکھنؤ)

قرآن پاک کی ایک آیت ہے :-

"قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وہم صاغرون"

(جنگ کرو اُن سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے، جو اُن چیزوں کو حرام نہیں سمجھتے جن کو خدا و رسول نے حرام بتایا ہے، نہ صاحب کتاب ہونے کے باوجود سچے دین کو قبول ہی کرتے ہیں ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ رعیت بن کر جزیہ دینا منظور کرلیں)

اس آیت کے پیش نظر اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مقصود صرف یہ تھا کہ جنگ کرے اور غیر مسلموں سے جزیہ وصول کیا جائے - اور اگر یہ صحیح ہے تو یقیناً اسلام کی پیشانی پر بڑا بدنما داغ ہے -

---

نگار) آپ کا یہ ارشاد بالکل درست ہے کہ اگر اس آیت کا مفہوم یہی ہے تو یقیناً اسلام پر یہ الزام عاید ہوتا ہے کہ اس نے محض جزیہ کی خاطر جنگ کی، چنانچہ عیسائی عام طور پر اپنے اس اعتراض کے ثبوت میں کہ "محمد کے ایک ہاتھ میں قرآن تھا اور دوسرے ہاتھ میں تلوار" اسی آیت کو پیش کرتے ہیں - لیکن حقیقت بالکل اس کے خلاف ہے -

قبل اس سے کہ اس خاص مسئلہ پر گفتگو کی جائے، یہ ظاہر کردینا ضروری ہے کہ احکام قرآنی دو نوعیتیں رکھتے ہیں، بعض احکام بالکل اصولی حیثیت رکھتے ہیں، جیسے روزہ، نماز، حج، زکوٰۃ حدود و قصاص وغیرہ کے احکام اور بعض وقت و حالات اور ..... خاص اسباب سے تعلق رکھتے ہیں یعنی جب وہ اسباب پیدا نہ ہوں تو ختم ہوجائیں تو کالعدم ہوجاتے ہیں -

حرب و جہاد، اور جنگ و قتال کے سلسلہ میں جتنے احکام قرآن میں پائے جاتے ہیں - ان میں صرف ایک حکم بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور باقی تمام مخصوص حالات و اسباب سے وابستہ ہیں اور غیر مستقل -

سب سے پہلے وہ حکم سن لیجئے جو حرب و جہاد سے اصولی تعلق رکھتا ہے - سورۂ بقر میں جہاں حج و صیام وغیرہ کی بابت بھی احکام صادر کئے گئے ہیں وہیں اصول جہاد کے متعلق بھی ایک قطعی ہدایت کردی گئی ہے، کہ :-

"قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین"

(تم انھیں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کرتے ہیں - اور ان حدود سے آگے نہ بڑھو کیونکہ اللہ حد سے گزر جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ قرآن نے مسلمانوں کو مدافعانہ جنگ کی اجازت دی ہے، جارحانہ جنگ کی نہیں - یعنی

صرف اُس وقت وہ تلوار اُٹھا سکتے ہیں جب دوسروں کی تلواریں ان کے خلاف کھینچ جائیں یا کھینچنے والی ہوں۔

پھر آپ رسول اللہ کے تمام غزوات پر نگاہ ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ آپ نے کبھی اس حکم سے انحراف کیا اور جتنی لڑائیاں آپ کو لڑنا پڑیں وہ سب اپنی اور اپنی جماعت کی جان بچانے کے لئے۔ یہاں تک کہ بصورت کامیابی آپ نے نہ دشمنوں سے انتقام لیا اور نہ اس پر کسی سختی کو روا رکھا۔

اس سلسلہ میں بعض حضرات جنگ بدر کے پیش نظر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کی ابتدا خود رسول اللہ کی طرف سے ہوئی اور وہ اس طرح کہ ایک تجارتی قافلہ کو جو شام سے لوٹ کر مکہ جا رہا تھا، راستہ میں نخلہ کے مقام پر لوٹا اور اس کے سردار عبداللہ حضرمی کو قتل کر دیا گیا۔

یہ واقعہ اپنی جگہ صحیح ہے۔ لیکن اس کی ذمہ داری قطعاً رسول اللہ پر عاید نہیں ہوتی۔ اصل واقعات یہ ہیں کہ ہجرت نبوی کے بعد جب مدینہ میں اشاعت اسلام وسیع ہوئی تو قریش مکہ کا جذبۂ انتقام زیادہ بھڑک اُٹھا اور رسول اللہ اور مہاجرین و انصار کے خلاف بڑی منظم سازش شروع کر دی، مدینہ پر زبردست حملہ کی طیاریاں کرنے لگے، اور محض لڑائی کا بہانہ ڈھونڈھنے کے لئے اپنے چھوٹے چھوٹے دستے مدینہ کی طرف بھیجنے لگے جو مدینہ کی چراگاہوں سے اونٹ وغیرہ پکڑ لاتے تھے۔

یہ زمانہ رسول اللہ کے لئے بڑی فکر و تشویش کا زمانہ تھا کیونکہ آپ سمجھتے تھے کہ اگر انھوں نے حملہ کر دیا، تو ہزاروں قریش کے مقابلہ میں تین چار سو مہاجرین و انصار مشکل ہی سے کامیاب ہو سکتے ہیں، علاوہ اس کے خود مدینہ کے بھی بعض یہودی (مثلاً عبداللہ ابن ابی) رسول اللہ کے دشمن ہو گئے تھے اور کفار مدینہ کو مسلمانوں کے حالات سے آگاہ کرتے تھے۔ الغرض رسول اللہ اسوقت چاروں طرف دشمنوں سے گھرے ہوئے تھے اور اپنے تحفظ کے لئے وہ قریش کے حالات اور ان کے ارادے معلوم کرنے کے لئے آپ بعض اصحاب کو قرب و جوار میں بھیجتے رہتے تھے۔

چنانچہ سنہ ۲ھ میں آپ نے ایک جماعت عبداللہ ابن جحش کی سرکردگی میں بھی اسی غرض سے روانہ کی کہ نخلہ پہونچ کر معلوم کریں کہ قریش حملۂ مدینہ کی کیا تدابیر سوچ رہے ہیں۔ جب عبداللہ ابن جحش نخلہ پہونچے تو اتفاق سے اُسی وقت قریش کا ایک تجارتی قافلہ بھی شام سے یہاں پہونچا۔ عبداللہ بن جحش نے اس قافلہ پر حملہ کر دیا اور اس کا سردار عبداللہ بن حضرمی مارا گیا۔ جب اس کا علم رسول اللہ کو ہوا تو آپ بہت برہم ہوئے اور عبداللہ ابن جحش کو بہت بُرا بھلا کہا، کیونکہ یہ حرکت انھوں نے رسول اللہ کی اجازت کے بغیر کی تھی اور ایسا کرنا خلاف مصلحت بھی تھا کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ قریش میں اشتعال پیدا کر کے انھیں جنگ پر آمادہ کیا جائے، حالانکہ مسلمانوں کی کمزور جماعت اس کے لئے بالکل آمادہ نہ تھی۔

اتفاق سے اسی وقت ابوسفیان کی سیادت میں بھی ایک تجارتی قافلہ شام سے مکہ کی طرف لوٹ رہا تھا۔ ابوسفیان کو اندیشہ تھا کہ ممکن ہے اس کے قافلہ سے بھی مزاحمت کی جائے اور اسی خیال سے اس نے اہل مکہ کو کہلا بھیجا کہ کچھ آدمی حفاظت قافلہ کے لئے بھیجدئے جائیں۔ لیکن ابوسفیان کا یہ محض خیال ہی خیال تھا، کیونکہ اس سے مسلمانوں نے کوئی مزاحمت نہیں کی اور قافلہ صحیح و سلامت مکہ پہونچ گیا۔ اس کے چند دن بعد رمضان سنہ ۲ھ میں ایک ہزار کی جمعیت کے ساتھ قریش نے مدینہ پر چڑھائی کر دی جبکہ رسول اللہ کے پاس نوعمر لڑکے ملا کر صرف ۳۱۳ کی جمعیت تھی۔ ان حالات کے پیش نظر یہ سمجھنا کہ جنگ بدر میں چھیڑ پہلے مسلمانوں کی طرف سے ہوئی ناقابل یقین ہے۔ کیونکہ مسلمان اس وقت بہت کمزور تھے اور وہ کبھی پیشقدمی نہیں کر سکتے تھے، ہاں اگر ان کی جماعت زیادہ ہوتی یا قریش کی کم، تو البتہ کہا جا سکتا تھا کہ وہ اپنی اکثریت سے فایدہ اُٹھانا چاہتے تھے۔

الغرض جنگ بدر میں مسلمانوں کی طرف سے کوئی جارحانہ اقدام نہیں ہوا اور یہ لڑائی بھی بالکل مدافعانہ تھی۔

اس بیان سے یہ بات غالباً واضح ہو گئی ہوگی کہ اسلام میں جنگ، جہاد یا حرب و قتال کی اجازت جن حالات میں دی گئی ہے

ں کا تعلق نہ اشاعت اسلام سے ہے نہ حصول خراج سے بلکہ صرف اپنی حفاظت و مدافعت سے۔

اب آیئے آیت زیر بحث پر غور کریں کہ اس میں کیوں کافروں اور غیر مسلم (وصاحب کتاب) قوموں کے خلاف فوجکشی کا حکم دیا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں قرآن کے بعض احکام خاص اسباب وحالات سے تعلق رکھتے ہیں، اس آیت کا تعلق بھی مخصوص ات واسباب سے ہے۔

قرآن کی آیات کا صحیح مفہوم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یہ دیکھ لیا جائے کہ وہ کس وقت، کن حالات میں نازل ہوئی ہیں۔ ر اسی کے مطابق ان کا مفہوم متعین کرنا چاہئے۔

یہ آیت سورۂ توبہ کی ہے اور نویں سال ہجرت میں رحلت سے کچھ زمانہ پہلے نازل ہوئی تھی، جب غزوۂ تبوک کا مرحلہ آپ کے منے تھا۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے غزوۂ تبوک کی داستان سنا دی جائے۔

ظہور اسلام کے وقت عربستان دو حکومتوں کے زیر اثر تھا۔ ایک رومی حکومت، دوسری ایرانی حکومت۔ اور یہ دونوں ں میں دست وگریباں رہا کرتی تھیں۔ جب جنگ بدر کے بعد بہت سے عرب قبایل نے اسلام قبول کر لیا اور مسلمانوں کے اثرات ا ہونے لگے تو ان دونوں حکومتوں کی تشویش بڑھی، خصوصیت کے ساتھ حکومت روما کو اسلام کی کامیابیاں بہت شاق ں، کیونکہ وہ خود اس فکر میں تھی کہ قرب وجوار بلکہ تمام عربستان کو عیسائی بنا لیا جائے۔

پھر چونکہ حکومت روما بخوبی واقف تھی کہ اسلام جس جوش وخروش کے ساتھ ابھر رہا ہے اس کا مقابلہ وہ مذہبی واخلاقی ت سے تو کر نہیں سکتی، اس لئے صرف یہی ایک صورت رہ گئی تھی کہ وہ فوجی قوت سے کام لے۔ چنانچہ قیصر نے ایک بڑی فوج غرض سے طیار کرنا شروع کی۔

جب یہ خبریں رسول اللہ کو پہونچیں کہ رومی فوجیں مدینہ پر یلغار کی طیاریاں کر رہی ہیں تو آپ نے اصحاب سے مشورہ اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، اور آخر کار یہ طے پایا کہ رومی فوجوں کو مدینہ تک پہونچنے کا موقع نہ دیا جائے بلکہ آگے کر ان کو روکا جائے۔ چنانچہ مدینہ اور دمشق کے درمیان مقام تبوک پر پہونچ کر مسلم فوجوں نے اپنا کمپ قایم کیا اور ار کرنے لگے۔

جب بعد کو معلوم ہوا کہ قیصر نے فوجکشی کا ارادہ ترک کر دیا ہے تو اسلامی افواج بھی مدینہ لوٹ آئیں۔ یہی وقت تھا اور وقع جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اور یہ حکم دیا گیا تھا کہ رومی فوجوں سے لڑو اور ان کو مغلوب کر کے ان سے جزیہ ل کرو۔

ظاہر ہے کہ یہ جنگ ٹل گئی محض اس لئے کہ قیصر حملہ کرنے کی جرأت نہ کر سکا، لیکن اگر وہ ایسا کرتا تو مسلمانوں کی یہ جنگ بھی ں مدافعانہ ہوتی نہ کہ جارحانہ۔ جس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ یہ جان لینے کے بعد کہ قیصر نے حملہ کا خیال ترک کر دیا ہے سے لوٹ آئے، حالانکہ اس وقت آپ سلطنت روما کے دروازہ تک پہونچ چکے تھے اور اپنی ۳۰ ہزار مسلح فوج سے بہ آسانی ت روما کا تختہ الٹ دے سکتے تھے، لیکن اس صورت میں جنگ کی صورت جارحانہ ہو جاتی۔ جس کی قرآن پاک نے کبھی نہیں دی۔ اس سے قبل جزیہ کی بابت کوئی آیت نازل نہیں ہوئی تھی اور پورے کلام پاک میں صرف یہی ایک آیت ہے جس نے جزیہ کی ہدایت کی لیکن صرف ان اہل کتاب (نصاریٰ ویہود وغیرہ) سے جو لڑائی میں مغلوب ہو کر یا از خود پناہ کے طالب ہوں۔ سلسلہ میں شام کے بعض عیسائی، یہودی، مجوسی قبایل وغیرہ سے بے شک جزیہ کا معاہدہ ہو گیا تھا۔ لیکن یہ آیت تابع یا ضمنی صراحت ں آیت کی۔ کیونکہ یہ تحریک خود ان قبایل کی طرف سے ہوئی تھی، جو سلطنت روما کی سختی ومظالم کی طرف سے سخت تنگ آ چکے تھے سلمانوں کی پناہ میں آنا چاہتے تھے، رسول اللہ نے خود جبر وسختی سے جزیہ دینے پر انھیں مجبور نہیں کیا تھا۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس سلسلہ میں جزیہ کی حقیقت پر بھی ایک نگاہ ڈال لی جائے۔

جزیہ کے متعلق یہ عام خیال کہ وہ مذہبی ٹیکس تھا، بالکل غلط ہے۔ بلکہ وہ ملکی ٹیکس یا خراج تھا جو ماتحت حکومتوں پر ان کے تحفظ امن وسکون کی ذمہ داری کے سلسلہ میں عاید کیا جاتا تھا۔

رسول اللہ نے جن بعض چھوٹی چھوٹی غیر مسلم ریاستوں پر جزیہ یا خراج عاید کیا تھا اس کی نوعیت یہ تھی کہ وہ اپنے مذہب اپنے قانون، اپنے نظم ونسق، اپنی تجارت و مالی انتظام میں بالکل مختار و آزاد تھیں اور ان سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ اس صورت میں کہ کوئی دوسری حکومت ان پر حملہ آور ہو، ان کی مدد کی پوری ذمہ داری لی جاتی تھی۔ وہ فوجی خدمت پر بھی مجبور نہ تھے، اور امن وسکون کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے تمام ذرایع ان کو حاصل تھے۔ ان مراعات کے عوض ان پر جزیہ یا ٹیکس ضرور عاید کیا جاتا تھا جسے مدینہ کی مرکزی حکومت ان کی راحت و آسایش اور تدابیر حفاظت پر صرف کرتی تھی۔

اب جزیہ کی نوعیت کو بھی دیکھ لیجئے کہ وہ کیا تھی۔ عورتیں، بوڑھے، نابالغ مرد، اندھے، اپاہج، غربا، غلام اور اکابر مذہب سے مستثنیٰ تھے اور جزیہ کی مقدار صرف ایک دینار سالانہ تھی جو اس وقت کے حساب سے دس بارہ روپیہ سالانہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔

برخلاف اس کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ وہ زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور تھے جس کی کوئی حد مقرر نہ تھی اور بعض صورتوں میں ہزار روپیہ تک پہونچ جاتی تھی، اور فوجی خدمت بھی ان کے لئے لازم تھی۔

اب غور کیجئے کہ ان مراعات اور آسانیوں کے عوض جو غیر مسلموں کو حاصل تھیں، اگر ان سے صرف ایک روپیہ ماہوار وصول کیا جاتا تھا تو کیا اسے جبر وظلم قرار دیا جائے گا اور یہ اگر یہ واقعی کوئی زیادتی تھی، تو مسلمان، غیر مسلموں سے زیادہ اس کے شکار تھے۔

---

(۲)

لفظ ہونق کی اصلیت

(عبدالمجید صاحب۔ سہارن پور)

اُردو میں ہونق احمق کے معنی میں مستعمل ہے۔ لیکن اس لفظ کی ترکیب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ کسی اور زبان کا ہے اور چونکہ ق اس کا مشدد ہے اس لئے خیال عربی کی طرف جاتا ہے۔ صاحب نوراللغات نے لکھا ہے کہ عربی لفظ ہنّق کی بگڑی ہوئی صورت ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

(نگار) یہ لفظ یقیناً عربی سے ہے، لیکن ہنّق سے نہیں، کیونکہ ہبنّق میں ب بھی ہے جو اصلی معلوم ہوتی ہے اور ہنّق میں ب کا کہیں پتہ نہیں۔ علاوہ اس کے ہنّق کے معنی عربی میں ہیں "رنج وغم سے بیکار ہوجانا" اور ہبنّق اُردو میں احمق کو کہتے ہیں۔ اسلئے صاحب نوراللغات کی تحقیق صحیح نہیں۔

یہ لفظ دراصل عربی لفظ "ہبنّقہ" کی بگڑی ہوئی صورت ہے، جو عربی کے عوامی قصص وحکایات کی مشہور شخصیت تھی۔ اس کی حماقتوں کی بہت سی کہانیاں عربی میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنی شناخت کے لئے گلے میں کوڑیوں کا ایک ہار ڈالے رکھتا تھا۔ اتفاقاً ایک دن یہ ہار اس کے بھائی نے اپنے گلے میں ڈال لیا۔ صبح کو جب ہبنّقہ بیدار ہوا تو دیکھا کہ ہار بھائی کے گلے میں ہے، دیکھ کر حیران ہوگیا اور پوچھا کہ اگر تو میں ہے تو میں کہاں میں اور اگر میں تو ہے تو تو کہاں ہے، اس سے زیادہ لطیف حکایت

لی حماقت کی یہ ہے کہ ایک دن لوگوں نے اذان دینے کو کہا۔ چنانچہ اس نے اذان دی، لیکن اس کے بعد ہی مسجد سے نکل کر بہت
کے ساتھ بھاگا اور دور تک چلا گیا۔
لوگوں نے پوچھا یہ کیا حرکت تھی۔ بولا کہ" میں اپنی آواز سننے کے لئے گیا تھا کہ دیکھوں وہ کہاں تک پہونچی تھی"

---

(۳)

ارامی، عبرانی، سریانی، کلدانی وغیرہ

(مدکیرم الدین۔ بہار)

جزیرہ نمائے عرب کی قدیم زبانوں میں عربی کے علاوہ اور بھی کئی زبانوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ مثلاً سامی، ارامی، عبرانی، سریانی اور کلدانی وغیرہ۔ لیکن یہ کچھ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا ایک دوسرے سے کیا تعلق تھا اور ان میں قدیم ترین زبان کون تھی اور کن لوگوں میں رائج تھی۔

ر) ان تمام زبانوں میں سامی زبان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور عربی، عبرانی، سریانی و کلدانی وغیرہ سب سامی زبان کی
ں ہیں۔ سام، نوح کے بیٹے تھے اور جو زبان ان کے زمانہ میں رائج تھی اسی کو سامی کہتے ہیں جس سے عبرانی، سریانی و
) وغیرہ مختلف زبانیں نکلی ہیں۔
سریانی اب بھی مذہبی لٹریچر کی حیثیت سے سریان و کلدان کے کنائسس میں رائج ہے اور سریان مسیحیوں کی ایک جماعت ہے جو
یا اور دجلہ و فرات کے علاقہ میں پائے جاتے ہیں۔ یہ کیتھولک عیسائی ہیں اور ان کی جماعت نہ صرف عرب، بلکہ ہندوستان میں بھی
ی عیسائیوں کے نام سے جنوبی ہند میں پائی جاتی ہے۔ یہ سب اپنے کنیساؤں میں سریانی زبان استعمال کرتے ہیں۔
عبرانی یا عبری زبان، عبرانیوں کی زبان ہے، یہ جماعت ہے یہودیوں کی ہے جسے اسرائیلی بھی کہتے ہیں (موجودہ حکومت اسرائیل
ں زبان رائج ہے)۔ اس جماعت کو عبرانی اس لئے کہتے ہیں کہ اسرائیل کے آباؤ اجداد میں ایک شخص عابر کے نام کا تھا اور یہ نسل
ے چلی ہے۔ یہ زبان قدیم عربی زبان ہی کی ایک شاخ ہے۔

کلدانی نام ہے اس قدیم زبان کا جو یہودیوں نے عہد عتیق کی کتابیں مرتب کرنے میں استعمال کی تھی۔ سریانی اور حبشی زبانوں کو بھی
اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔ عربی اور عبرانی البتہ اس سے مختلف تھیں۔ یہ زبان سریانی سے بہت ملتی جلتی ہیں۔
کلدان، حوالی بغداد کا وہ علاقہ ہے جہاں کسی وقت سومیری اور اکادی حکومتیں قایم تھیں اور بابل و آور ان کے مرکز تھے۔

ارامی زبان بھی عربی و عبرانی کی طرح سامی زبان ہی کی ایک شاخ ہے جو بابل میں بھی رائج تھی اور بہ زمانۂ مسیح فلسطین میں
عہد عتیق کے بعض صحایف مثلاً نبوت دانیال اور سفر عزرا اسی زبان میں منتقل کئے گئے تھے۔
ارامی قوم دو ہزار قبل مسیح پائی جاتی تھی اور اس کا سلسلۂ نسب ارام بن سام سے ملتا ہے۔

باب الانتقاد

حضرت مسیح کشمیر میں

(نیاز فتحپوری)

مولانا محمد اسد اللہ قریشی نے جو بارہ مولا (کشمیر) کے متوطن ہیں حال ہی میں اس نام سے ایک کتاب شایع کی ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ واقعہ صلیب کے بعد حضرت عیسیٰ، رومی سلطنت کی گیرو دار سے بچنے کے لئے مع اپنی والدہ حضرت مریم کے (جن کو میری بھی کہتے ہیں)، ہجرت کر کے پہلے ایران آئے، پھر افغانستان و ہندوستان ہوتے ہوئے کشمیر پہونچے، یہیں وفات پائی، یہیں مدفون ہوئے اور آپ کی قبر سرینگر میں اب بھی مرجع خلایق ہے جو یوز آصف نبی کے مزار کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت عیسیٰ کے متعلق عرصہ سے یہ عقیدہ چلا آرہا تھا کہ انھوں نے صلیب پر جان دی اور پھر خدا نے اپنے پاس اٹھا لیا، یہاں کہ ان کا مستقر بھی فلک چہارم قرار دیا گیا۔ لیکن اس وقت تمام دنیا (یہاں تک کہ عیسائیوں کے ایک طبقہ نے بھی) تسلیم کرلیا ہے کہ جب آپ صلیب سے بچ نکلے تو آپنے رومہ کے حدود سے ہجرت اختیار کی، کیونکہ وہاں پھر اسی گیرو دار کا اندیشہ تھا۔

یہاں اس بحث کا موقع نہیں کہ واقعۂ صلیب اور "رفع الی السماء" کے متعلق قرآن پاک کیا کہتا ہے، کیونکہ اس موضوع پر میں اب سے ۳۸ سال قبل نگار کے ذریعہ سے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھ چکا ہوں کہ کلام الٰہی سے صاف طور پر ثابت ہے کہ وہ اپنی طبعی موت سے مرے۔ اس سے قبل سرسید احمد خاں بھی بالکل یہی بات کہہ چکے تھے اور میرزا غلام احمد صاحب بھی، لیکن میرزا صاحب کی تحقیق کا یہ طرۂ امتیاز ان سے کوئی نہیں چھین سکتا کہ انھوں نے نہ صرف مذہبی بلکہ تاریخی حیثیت سے بھی ثابت کردیا کہ مسیح ہجرت کرکے اخیر میں سرینگر پہونچے، اور ان کی قبر فلاں مقام پر اب بھی موجود ہے۔

یہ ایسا غیر معمولی انکشاف تھا کہ اس کو سن کر دنیا چونک پڑی۔ بہتوں نے اس کی ہنسی اڑائی اور بعض نے اس پر غور کرنا شروع کیا، یہاں تک کہ یہ بات ملکوں ملکوں پہونچی اور آخر کار سب کو مان لینا پڑا کہ حضرت عیسیٰ واقعی کشمیر آئے یہاں انھوں نے عیسوی مذہب کی تبلیغ کی اور یہیں جان دی۔

اس کتاب کی ترتیب میں فاضل مولف نے بڑی غیر معمولی کاوش و ذہانت سے کام لیا ہے اور بائبل، احادیث نبوی، آثار قدیمہ کے ریکارڈ، بودھ مذہب کی تصانیف، ہندوؤں کی روایات، ایران، افغانستان و کشمیر کی تاریخ اور خود مغربی محققین کے بیانات سے یہ بات ثابت کردی ہے کہ حضرت مسیح اپنی طبعی موت سے مرے اور کشمیر میں دفن ہوئے۔

بحث کی ابتدا انھوں نے کلام مجید کی اس آیت سے کی ہے:-

"وجعلنا ابن مریم وامہ آیۃ - واوینا ہما الیٰ ربوۃ ذات قرار ومعین"

(یعنی ہم نے ابن مریم اور ان کی ماں کو ایک ایسی پرسکون جائے پناہ کی طرف بھیجا جہاں چشمے جاری تھے)

انھوں نے دستاویزی شہادتوں سے یہ بات پوری طرح ثابت کردی ہے کہ قرآن کی اس آیت میں ربوہ سے مراد سرزمین سرینگر ہی ہے

جس وقت یہ کتاب میری نگاہ سے گزری تو میرا خیال "آدیناہما" کی طرف منتقل ہوا جس میں ضمیر تثنیہ استعمال کی گئی ہے یعنی سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسیح اور ان کی والدہ مریم دونوں ربوۃ پہونچے تھے ..... لیکن اس کتاب میں مریم کا کوئی ذکر نہ کر مجھے کسی قدر تعجب ہوا ..... کیونکہ کلام مجید کی اس آیت میں ہما کی ضمیر تثنیہ کے پیش نظر مریم کا ذکر کیا جائے چنانچہ میں نے صاحبزادۂ میرزا وسیم احمد صاحب کو ایک خط لکھا اور انھوں نے مولانا اسد اللہ کو۔ مولانا نے جو جواب مجھے دیا وہ بجنسہٖ یہاں نقل کئے دیتا ہوں جس سے جناب مریم کے متعلق بھی ان کی تحقیق سامنے آجاتی ہے۔

سورۂ تومنون کی آیت "وآدینا ہما الیٰ ربوۃٍ الخ" کے مطابق حضرت مسیح ناصری علیہ السلام کے ساتھ ان کی والدہ ت مریم صدیقہ بھی کشمیر آئی تھیں۔ اس پر مغربی اور مشرقی محققین کی شہادتیں موجود ہیں۔ چنانچہ پروفیسر نکولس رورک (Nekolias Roerich) نے ۱۹۲۹ء میں ایک کتاب Heart of Asia کے نام سے شایع کی جو وسط کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب نیو ایرا لائبریری کی طرف سے رورک میوزیم پریس نیویارک کے ذریعہ اشاعت پذیر ہوئی۔ اس کتاب میں پروفیسر موصوف نے لکھا ہے۔ کہ کشمیر، لداخ اور وسط ایشیا کے مختلف مقامات میں اب بھی یہ مضبوط ت پائی جاتی ہے۔ کہ حضرت مسیح ناصری نے ان علاقوں میں سفر اختیار کیا۔ سرینگر میں وہ فوت ہوئے۔ وہیں ان کا مزار موجود ہے۔ ان کی والدہ کا مزار بروئے روایت، کاشغر میں "مزار مریم" کے نام سے مشہور ہے۔ لکھتے ہیں:-

"کاشغر سے تقریباً چھ میل کے فاصلہ پر "مریم مزار" کے نام سے ایک مقبرہ موجود ہے۔ روایت یہ بتاتی ہے کہ یروشلم میں مسیح کے واقعہ صلیب کے بعد حضرت مریم کاشغر میں ہجرت کرکے آگئیں۔ جہاں وہ وفات پاگئیں۔ اور ان کا مزار بنایا گیا۔ یہ مقام آج کے دن تک لوگوں کی زیارت گاہ بنا ہوا ہے"۔ (Heart of Asia P.39)

اسی طرح رابرٹ گریوز اور لیشوعا پوڈرو اپنی کتاب "نفرین گاسپل" میں لکھتے ہیں:-

"اعمال الرسل اور قرون اولیٰ کے بزرگان کلیسیا کی تحریرات میں حضرت مسیح کے حواری فلسطین کا ذکر تو موجود ہے لیکن مریم جو کہ شمعون کلوپاس کی بیٹی تھی۔ اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ہوسکتا ہے یہ مریم حضرت مسیح کی ہجرت میں ان کے ساتھ چلی گئی ہوں" (۷۷)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مریم نام کی کوئی خاتون ہجرت میں مسیح کے ساتھ تھیں اور کوئی عجب نہیں وہ مسیح کی والدہ ہی بعض محققین لکھتے ہیں کہ واقعہ صلیب مسیح کے بعد حضرت مریم والدہ یسوع بھی فلسطین سے غائب ہوگئیں، پھر چونکہ حضرت مسیح ، کی طرف نہیں کشمیر کی طرف آنا ثابت ہے۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت مریم بھی آپ کے ساتھ کشمیر آئی ہوں۔

یک قدیم عیسائی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ واقعہ صلیب کے بعد حضرت مریم، یوحنا حواری کی کفالت میں تھیں۔ جب یہ حواری چک میں افسس کی طرف ہجرت کرگئے تو حضرت مریم کو بھی ہمراہ لے گئے۔ یہ روایت سمتھ کی بائبل ڈکشنری میں زیر لفظ مریم ئی موجود ہے۔ مگر صحیح یوں معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا حواری حضرت مریم کو لے کر دمشق میں حضرت مسیح کے پاس پہونچ گئے جہاں رق کی طرف عازم سفر ہونے کے لئے طیار تھے۔ یوحنا حواری ایشیاء کوچک چلے گئے۔ اور مریم اور ابن مریم مشرق کی طرف ۔

نکہ یہ سب باتیں پردۂ راز میں تھیں۔ اس لئے روایت یہ بن گئی۔ کہ حضرت مریم بھی ایشیاء کوچک چلی گئیں۔ مریم کی ایشیاء ا کر وفات پانے کی روایت بدیں وجہ صحیح نہیں ہے۔ کہ ایشیاء کوچک کی عیسائی تاریخ محفوظ ہے۔ اس میں مریم کی موجودگی نہیں۔